ARCHIVO TEOLOGICO GRANADINO

IMPRIMI POTEST
Granatae 27 Aprilis 1949
IOANNES GUIM S. I
Praep. Prov. Baet.

ARCHIVO TEOLOGICO
GRANADINO

IMPRIMATUR
Granatae 4 Maii 1949
DR. PAULINUS COBO
Gubern. Eccl. S. P.

ARCHIVO TEOLOGICO GRANADINO

Vol. 11 - 1948

ALMA COLLEGE
P
LIBRARY
ATG
Alma, California

GRANADA
FACULTAD TEOLOGICA S. I.
APARTADO 32

34758

v.11
1948

Imprenta José M.ª Ventura Hita.—Mesones, 52.—Granada

Al

Doctor Eximio y Piadoso

en el

IV Centenario de su nacimiento

Granada 5 Enero 1548

Al

Doctor Eximio y Piadoso

en el

IV Centenario de su nacimiento

Granada 5 Enero 1818

EL PERFIL ESPIRITUAL DE SUAREZ *

por

FELIPE ALONSO BÁRCENA, S. I.

La grandes figuras de la Historia llevan un sello propio y característico que hace imposible la confusión. Diríase que ese sello es algo sustancial sin lo cual la verdadera grandeza no se da en la realidad. Fernando el Santo, Isabel la Católica, el Gran Capitán, Hernán Cortés, Don Juan de Austria... ¡qué temples tan distintos y qué manera de ser tan peculiar a cada uno! La misma inconfundible distinción resalta en el campo de las letras, de las Ciencias y de las Artes. Cervantes, Calderón, Lope de Vega, Quevedo, Mariana, Francisco de Vitoria, Melchor Cano, Luis de Molina... ¡Qué figuras tan colosales y qué opulenta variedad de ingenios!

Las piedras miliarias que señalan con más vigor el camino de la Historia en los pueblos cristianos son los santos. En ellos se han unido en estrecho abrazo las cualidades y virtudes de la Naturaleza con el poder superior de la gracia y han producido esa serie de héroes a lo divino que actuaron en la Historia con una energía y una eficacia que no lograron ni los guerreros, ni los políticos, ni los poetas ni aquellos personajes, medio reales medio mitológicos, que fueron transfigurados por la leyenda. Y

---

* *Este trabajo y los tres siguientes reproducen las conferencias de la Semana Ascética, con que la Facultad de Teología de Granada celebró el IV Centenario del nacimiento del P. Francisco Suárez, del 10 al 14 de Octubre de 1948.*

en los santos ¿es posible también señalar esas notas que caracterizan a los grandes hombres? Es no sólo posible sino necesario. No comprenderá la Historia de la Iglesia y de los pueblos cristianos quien no sepa distinguir y calificar a los santos. La trama de la vida de los pueblos la forman sus hombres providenciales cuya actuación señala los diferentes períodos de su historia. En la vida de la Iglesia estos hombres providenciales son los santos.

Ofrecen éstos un doble elemento de distinción: las cualidades naturales y las prerrogativas de la gracia. El Creador al comunicar a las almas sus dones sobrenaturales, lejos de destruir las cualidades humanas, las perfecciona, las realza y les da una fuerza y una eficacia que, abandonadas a sí mismas, nunca hubieran tenido. Levantada el alma a un plano superior no deja de ser lo que era. Conserva sus facultades, actúa con ellas, realiza sus proyectos en un tono, con un brío y una eficacia que sobrepuja en excelencia lo que la naturaleza es capaz de producir, pero dentro de la dirección que la naturaleza reclama. Santa Teresa de Jesús, enriquecida con los dones y gracias de la vida mística, no dejó de ser aquel carácter vivo, alegre, ocurrente y bullicioso que era el resultado de sus prendas de ingenio, fantasía y corazón. San Francisco Javier, consagrado a la vocación apostólica, para la cual Dios le había providencialmente elegido, obró siempre en consonancia con lo que pedía aquel espíritu resuelto y emprendedor y aquel corazón de insaciables ambiciones.

El valor de los santos depende del vigor de los dones naturales, de la alteza de las prerrogativas sobrenaturales y de la manera cómo actuaron unas y otras, marchando siempre en plena armonía por el camino que Dios les señalara. Conocer a los santos es conocer aquellos dones, aquellas prerrogativas y aquella actuación. Larga tarea cuando la vida es tan prolongada y la actuación tan fecunda y extensa como la del P. Francisco Suárez. Tendríamos que estudiar al hombre, al religioso, al jesuíta, al filósofo, al teólogo, al jurista, al intérprete de la Sagrada Escritura, al autor de las obras ascéticas y místicas...

No haremos eso nosotros. Lo han hecho muchas veces los admiradores de su genio multiforme. Los que han escrito acerca de Suárez son legión. Ahí están las bibliografías recientemente publicadas. Sólo los trabajos impresos con ocasión de este cuarto centenario de su nacimiento bastarían para colocar el

nombre del Doctor Eximio entre los que ocupan lugar más distinguido en la Historia de las Ciencias [1].

Mi papel va a ser distinto. Hoy contemplaremos el monumento de la obra de Suárez, grandiosa e incompleta como muchas catedrales góticas, como la Suma Teológica de Santo Tomás, como tantas producciones del ingenio humano, pero no estudiaremos directamente sus partes ni su arquitectura. Nos fijaremos más bien en el arquitecto. ¿Cuáles son las dotes, cuáles las virtudes que esa obra nos revela? Y más que las dotes de su ingenio miraremos el poder de su voluntad y las prerrogativas de su corazón. Miraremos al sabio, pero miraremos, sobre todo, al varón de eximias virtudes. No quisiéramos hacer un cuadro fragmentario ni presentar un ideal que va progresivamente pasando de la mente a la realidad. Desearíamos más bien pintar un retrato con rasgos firmes y sintéticos que ponga ante los ojos del espíritu la personalidad íntegra del Doctor Eximio y Piadoso en su plena madurez. Al Suárez que el mundo científico admira, tal vez sin conocerle adecuadamente, al autor de los grandes tratados que levantan su personalidad científica y religiosa a las cumbres donde respiran libremente los grandes genios y los grandes santos.

No será este un trabajo de minuciosa erudición que revuelve libros y recoge citas. Preferiríamos una serena contemplación que, teniendo ante la vista la figura de Suárez en su colosal grandeza, fuese mirando plácidamente su hermosura y deteniéndose con amor en aquellas prendas que más avaloran su persona y más eficaz ayuda le prestaron en la realización de la obra que le encomendó la Providencia de Jesucristo para gloria, consolidación y difusión de su Reino en la tierra.

I

LA MISION PROVIDENCIAL DE SUAREZ

En aquella legión de héroes y de santos que realzó la grandeza de España en el siglo XVI ninguno hubo que no viniera

1 *Razón y Fe*, número extraordinario dedicado al cuarto centenario del nacimiento del P. Suárez. Julio-Octubre de 1948, págs. 479-497.
Estudios Eclesiásticos, número extraordinario con motivo del mismo centenario, Abril-Septiembre de 1948, págs. 603-664.

con su misión peculiar señalada por la mano providente del Creador. Juan de Avila vino para fomentar la vida perfecta y apostólica en el Clero secular y para avivar la antorcha de la fe en Andalucía que había vivido durante varios siglos envuelta en las tinieblas que difundían los errores mahometanos; Pedro de Alcántara para sublimar la austeridad de la vida religiosa, después de la reforma realizada, con tan fuerte brazo, por Francisco de Cisneros; Teresa de Jesús para infundir, con los encantos de su genio, nueva y más alegre vida a esa misma reforma cuyo acabado modelo presentó en los palomarcitos del Carmelo; Ignacio de Loyola para abrir a la vida religiosa nuevos y más amplios horizontes, con los ideales convertidos en realidad en la Compañía de Jesús; Francisco Javier para levantar con su poderoso e infatigable brazo la bandera del Evangelio en las tierras recientemente descubiertas y señalar el camino que la misión apostólica había de seguir para conquistar los mundos que, con no igualada generosidad, abrieron Portugal y España a las perspectivas del Reino de Cristo.

En esa legión entiendo yo que tiene su puesto el P. Francisco Suárez. Su misión reviste caracteres peculiares de menos ruido exterior, de menos ostentación espectacular, pero no de menos transcendencia. No creo que pequemos de irreverentes si comparamos la misión de Suárez en el siglo del Concilio de Trento con la de Santo Tomás en la creación de la Teología Escolástica en los siglos XII y XIII, o con la de San Agustín en el esplendor patrístico que siguió al Concilio de Nicea.

Agustín condensó en sus libros las luces que los grandes Padres de los siglos IV y V habían proyectado sobre la doctrina revelada y la organización del mundo cristiano. Tomás de Aquino dió unidad y armonía arquitectónica a las felices especulaciones con que los filósofos y teólogos medievales habían enriquecido el conocimiento de la fe y sus relaciones con las verdades descubiertas por la razón.

A Suárez le estaba reservada una labor tanto más ardúa cuanto era mayor el caudal acumulado por los escritores que siguieron a Santo Tomás y por los que, en sus mismos días, trabajaban con denuedo en el campo de las ciencias teológicas.

La modestia y la humildad, tan natural y tan fuerte en el alma del teólogo granadino, acaso le impidieron apreciar todo

el alcance de esta vocación, pero tenemos muy serios motivos para pensar que entró en los designios de la Providencia. Y Suárez la conoció en alguna manera. Tuvo el convencimiento de que Dios le había señalado un puesto de vanguardia permanente en la cátedra y en el libro. Podríamos probarlo por su propio testimonio y por el testimonio de sus contemporáneos. Pero ¿para qué acumular palabras donde hablan con tanta elocuencia los hechos? ¿Qué significa esa permanencia de casi medio siglo en la cátedra, consagrado a explicar a millares de alumnos la ciencia teológica? ¿Qué quiere decir esa competencia con que buscaron su magisterio centros tan prestigiosos entonces como Valladolid, Alcalá, Roma, Salamanca, Coimbra? Y si queremos un testimonio más terminante y decisivo de aquella vocación ¿cuál es el sentido profundo de ese monumento levantado en sus escritos a la Teología, como reina, y a la Filosofía, como servidora y auxiliar de la Teología? ¡Ah! sí, Suárez tuvo como destino de su vida la erección de ese monumento. El lo supo, al menos de una manera implícita, y puso los mayores y mejores empeños de su inteligencia y de su voluntad, tanto más fuerte cuanto más serena, en ser fiel a ese destino señalado por la mano de Dios.

Este es, a mi entender, el rasgo primero que es preciso tener presente para trazar el perfil del Doctor Eximio y conocer su significación en la Historia. Los demás serán complemento o consecuencia de este carácter fundamental. Complemento, porque, si Dios le señaló esa misión, tuvo que dotarle de las prendas necesarias para cumplirla. Consecuencia, porque, si él estuvo convencido de que era esta la tarea que Dios le encomendaba, era natural que procurase realizarla con todo el esfuerzo de su alma y con la práctica de todas las virtudes que ese esfuerzo reclamaba.

El instrumento con que Dios le dotó.—El destino del Doctor Eximio tiene algo de extraordinario y prodigioso y las cualidades con que lo desempeñó también. ¿Quién no conoce aquella tradición que nos describe a Suárez, al principio de sus estudios, tardo para hacerse cargo de los problemas de la Filosofía y premioso para expresar lo que con duro esfuerzo llegaba a entender? Y ¿quién no ha leído, con grata sorpresa la narración

que nos hace asistir al repentino abrirse de su ingenio y a los rápidos progresos científicos que le siguieron? ¿Quiso Dios prepararse, por caminos extraordinarios, el instrumento que había elegido para la empresa señalada a Suárez? Los testigos de esta tradición son tales que moralmente nos fuerzan a darle crédito [2]. Y con más eficacia que los testimonios orales y escritos obliga la abrumadora realidad de sus obras que parece superar la capacidad de trabajo de cualquier ingenio que no esté asistido por especial Providencia. Esto nos invita a contemplar el trabajo de Suárez como llevado por cauces no ordinarios, apesar de que su actividad se desarrolló dentro de la más serena y ecuánime normalidad.

II

SU AMOR A LA VERDAD

La inteligencia está hecha para la verdad. Conocer las cosas, verlas en su propio ser, contemplarlas en su verdad ¡qué placer tan levantado y tan puro! Si Dios, por una intervención extraordinaria enriqueció el alma de Francisco Suárez con un poder de inteligencia extraordinario también, ¿qué duda cabe que le dotaría igualmente de una propensión singular a poseer la verdad?

En aquella época, en que aún vivía el espíritu caballeresco y tenía tan múltiples manifestaciones, yo diría que Suárez fué el caballero enamorado más noble, más emprendedor y más valiente en favor de la verdad. El destino señalado por la Providencia estaba todo él en la búsqueda, en la contemplación, en la proposición armónica, en la defensa de la verdad. Desde el día en que conoció su especial vocación, Suárez vivió para la verdad. La amó con el amor puro y desinteresado que la verdad inspira y no pretendió en la tierra otra recompensa que la verdad misma. El amor a la verdad fué el móvil de sus continuados esfuerzos: la conquista de la verdad la aspiración de sus afanes, la posesión de la verdad el placer más vivo de su alma en el orden natural.

---

2 RAUL DE SCORRAILLE, *Francisco Suárez*, versión española, t. I, pág. 56-60.

Y no fué un amor infecundo e inactivo. No lo es nunca el verdadero amor. Ahí están sus obras para dar testimonio de las empresas que acometió para alcanzar y poseer la verdad. La buscó en todos los campos abiertos a su investigación y tuvo casi siempre la fortuna de encontrarla.

La extensión de este amor.—Ante las fuerzas naturales de su inteligencia se extendía el panorama amplísimo de la Filosofía. Lo recorrió paso a paso, lo estudió con tesón y perspicacia, recogió la rica floración de verdades que se ofrecían a su espíritu y formó con ellas ese imponente cuadro de los conocimientos filosóficos, todavía no superado y muy difícilmente superable, que llamó DISPUTAS METAFISICAS.

Sobre el panorama en que campean las verdades recogidas en la Metafísica, se extiende ese otro mundo de la Moral y del Derecho, con otra clase de seres y otra índole de verdades. Suárez se enamoró también de ellas, penetró decididamente en su espesura, lo contempló con profunda mirada, escogió los frutos más sazonados, los ordenó en una amplia combinación de líneas y trazó la obra "De Legibus" que muchos consideran como el producto más maduro de su ingenio y el monumento más sólido y magnífico levantado a honra del Derecho divino y humano.

Más altos que los dominios del Derecho y de la Moral están los misterios y las grandezas del ser y de las obras divinas, cerrados del todo a la razón humana si no le abriera las puertas la fe, guiada de la luz de la revelación sobrenatural. Esta descubre horizontes mucho más extensos, perspectivas mucho más bellas, elevaciones incomparablemente más sublimes, y profundidades más misteriosas. Tratar de recorrer esos horizontes, contemplar esas perspectivas, subir a esa alturas, penetrar en esas profundidades es el oficio del teólogo que Suárez se creyó en la obligación de cumplir con entereza y con serena energía para crear su obra teológica. Y ¡cuántas verdades conoció! ¡Con qué poderosa luz las iluminó! ¡Cuán armónicamente las ordenó! ¡Con qué deducciones tan provechosas las enriqueció!

Sobre las cumbres más altas del saber teológico se cierne la contemplación mística, a la cual le es concedida una especie de revelación individual que rasga con ráfagas de luz celestial las nieblas de la fe y coloca al espíritu en una situación que parece

prenuncio de los resplandores que inundan las mansiones de la eterna bienandanza. ¿Fué levantada, con especial privilegio, el alma de Suárez a esas alturas que Dios reserva para aquéllos que El singularmente ha escogido? Tenemos datos históricos que parecen demostrarlo con certeza, pero no va a esa gracia personal nuestra consideración en estos momentos. Queremos solamente afirmar que el campo de la Teología Mística [3], estuvo también abierto a la inteligencia del Doctor Eximio y que en él recogió el caudal inmenso de verdades sistemáticamente ordenadas en sus cuatro volúmenes "De Religione", obra quizá la más sólida y profunda que nos legaron nuestros autores ascéticos y místicos con ser ellos tan copiosos y tan ricos en sus producciones.

Caracteres del amor a la verdad.—Dos caracteres distinguen este amor a la verdad que fué motor tan poderoso en la vida entera de Suárez. *Fué realista y fué valiente.*

Su realismo, fiel siempre a la técnica escolástica y a la tendencia sanamente intelectualista de Santo Tomás, refrena las efusiones del corazón y se mantiene en las alturas de una especulación que busca sólo la verdad. No se encuentran en los escritos de Suárez aquellos coloquios, aquellas elevaciones afectivas aquel derramarse el alma que tan espontáneo y tan grato nos resulta en los escritos de S. Agustín, de S. Bernardo o de S. Buenaventura. ¿Hubiera sido así el estilo de Suárez si hubiera dado libre curso a los impulsos de su corazón? La hidalguía y caballerosidad de su estirpe, la nobleza y bondad de su carácter, el espíritu de su educación, el fervor con que vivió siempre su vida religiosa y sacerdotal, el amor que tuvo a esos escritores nos lo hacen, no sólo verosímil, sino también muy probable; pero la realidad es que los trabajos salidos de su pluma apenas se matizan con recónditas emociones del corazón, las cuales más bien se barruntan que se leen. Suárez va a la verdad sola, a la verdad pura, a la verdad que se presenta a la inteligencia desnuda de las galas de la imaginación y de las transfiguraciones del corazón. Ese realismo intelectual, que mira y quiere ver las cosas como son o deben ser en su esencia física y metafísica, pocos

3 José Hellín S. I., *La Esencia del Acto místico y las disposiciones para él en Suárez*, en este mismo número del *Archivo Teológico Granadino*.

autores lo presentan con tanto vigor como Suárez. Es en esa tendencia realista donde, a mi juicio, ha de buscarse una de las raíces más vitales de su sistema y de sus opiniones en Filosofía, en Moral, en Teología, en Ascética y en Mística.

Valentía científica de Suárez.—A completar y realzar el realismo que está más en la inteligencia y da carácter propio al sabio especulador, viene otra cualidad que radica en la voluntad y transforma en héroe y en santo al teólogo que hizo de su profesión un apostolado.

Para convertir su cátedra y su pluma en instrumento vivo y eficaz en bien de la sociedad y gloria de la Iglesia, no le basta un gran talento y una constante laboriosidad, le hace falta también un gran valor. Valor para afrontar los problemas difíciles y mirar cara a cara las cuestiones que con frecuencia resisten a quien pretende penetrarlas; valor para perseverar en el trabajo que es árido y duro cuando se pretende realizar una labor sólida y de fondo; valor para sobreponerse a la indiferencia con que ese trabajo es recibido; valor para no arredrarse por la hostilidad que sale al paso más de una vez y reclama verdadera lucha. No es este el valor del guerrero que arriesga su vida por defender una bandera, pero sus quilates acaso le aventajen. En la paz de su cátedra y en la soledad de su habitación religiosa dió el P. Francisco Suárez pruebas magníficas de ese valor sostenido por el amor a la verdad. Su ánimo no se arredró nunca ante los problemas sutiles y complicados que plantea la Metafísica, el Derecho, la Moral o la Teología. Con ánimo sereno y voluntad resuelta los estudió y procuró lealmente resolverlos, derramando sobre ellos la luz de su ingenio, que pronto les imprimiría sello propio y pronto le constituiría, por la fuerza misma de las cosas, en maestro y jefe de escuela.

Ese valor científico le dió autoridad para llamar ante su pluma a todos los grandes maestros de los tiempos pasados y de los días en que él trabajaba. Nadie ha ganado a Suárez en respeto y veneración para con los ingenios superiores que, a través de las edades, han dejado su profunda y progresiva huella en las ciencias filosóficas y teológicas. Pero nadie tampoco le supera en aquella soberana y valiente libertad con que analiza, valora y califica sus opiniones. Es ante ellos un discípulo preparado para

recoger sus enseñanzas, pero es también juez, de criterio comprensivo e imparcial, que reconoce sus méritos y pone de relieve sus deficiencias. Es el firme apreciador de las excelencias y de las limitaciones de los ingenios más poderosos que han consagrado a la ciencia sus esfuerzos. Sócrates, Platón, Aristóteles, Séneca..., Agustín, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Escoto..., todos los más excelsos valores del saber filosófico y teológico desfilan muchas veces por los escritos del Doctor Eximio. Allí dejan destellos que iluminan, y allí encuentran también un espíritu que los analiza y valora con la serenidad y el dominio de quien sabe alternar y puede medir sus armas con ellos sin arrogancia y sin temor. Es el discípulo que aprende de los maestros y es, a su vez, el maestro que juzga a los maestros del pasado como está dispuesto a ser juzgado por los maestros del porvenir.

En las cuestiones de actualidad.—El valor de un hombre de ciencia halla su crisol de prueba en los problemas y en las luchas que la ciencia misma le plantea en el correr de su trabajo. El teólogo que quiera hacer obra viva ha de estar atento a los movimientos progresivos de la Teología. El dogma, revelado por Dios y definido por la Iglesia, es invariable; pero la revelación es una fuerza que no muere y está llamada a actuar e influir en todos los azares y circunstancias de la existencia humana. Toca al magisterio de la Iglesia dirigir la enseñanza de las doctrinas reveladas para que puedan ser estímulo y guía en la vida cristiana, pero es oficio de teólogo estudiar y promover el conocimiento progresivo de la revelación con sus aplicaciones a las circunstancias sociales de cada época y defender esa misma revelación de las impugnaciones que contra ella periódicamente se levantan.

Suárez enseñó y escribió en un período de extraordinaria actividad teológica. La rebelión protestante, el Concilio de Trento, el renacer del Escolasticismo, los nuevos campos abiertos a la fe con los descubrimientos geográficos... ¡Cuántos y cuán graves problemas teológicos plantearon! El Doctor Eximio estuvo presente a todos ellos para estudiarlos, proponer las soluciones clásicas de las escuelas y añadir, por su cuenta, nueva luz. Re-

cordemos tres hechos concretos, cada uno de los cuales pediría un detenido y largo estudio.

Entre los teólogos católicos figuró, por entonces, a la cabeza de todas las discusiones la celebérrima *Controversia de Auxiliis divinae Gratiae*. Su amplitud, su profundidad, sus múltiples relaciones con casi todas las partes de la Teología y hasta los mismos intereses humanos que en la Controversia se mezclaban, hacían la resolución del problema extraordinariamente delicada y difícil. Suárez no fué caudillo, ni siquiera apareció como actor directo en las disputas romanas. Y, sin embargo, quizá nadie las vivió con más intensidad que él, nadie las ilustró más copiosamente con su pluma, nadie escribió sobre el complicado problema tantas y tan fecundas páginas. Testigos sus cinco volúmenes sobre la gracia divina, entre los cuales se cuentan los seis célebres opúsculos *De Auxiliis*.

De mucho menor alcance que las controversias de Auxiliis fué la discusión sobre la validez de *La Confesión a distancia*, pero ésta le tocó a Suárez de una manera más inmediata y personal. Después de publicar su gran tratado sobre la Penitencia, en que intentó, según su costumbre, exponer toda la doctrina que a este sacramento se refiere, salió a discusión la célebre decisión del Papa San León, en que parece entreverse la posibilidad de que el pecador pueda declarar sus pecados al confesor ausente y obtener válidamente la absolución. El ingenio de Suárez, valiente y sereno como siempre, estudió el caso y propuso leal y noblemente una solución que no fué grata al Santo Oficio de Roma. En la Corte Pontificia le trataron con la deferencia y consideración que pedía su nombre conocido y venerado en todos los centros universitarios de Europa, pero desaprobaron la posición que había adoptado. Suárez trató de explicar y defender su doctrina, mientras creyó que podía hacerlo dentro de la obediencia. No le acompañó el éxito. Y fué entonces cuando más lució su amor a la verdad y su valor para abrazarla. Porque amaba la verdad sometió su entendimiento al magisterio superior de la Sede Apostólica, y porque buscaba y sostenía la verdad, por encima de todos los humanos intereses, se sobrepuso digna y serenamente a las resistencias que el orgullo intelectual pone a quien pretende subyugarle y humillarle. Nunca, tal vez, lució con más esplendor el amor y la fortaleza con que iba en pos de la verdad.

Su *Defensio Fidei Catholicae* es una obra que nació también a impulsos de esa valentía doctrinal. Las circunstancias en que escribió aquel libro son de extraordinario interés en la vida de Suárez y difunden una luz sin la cual no puede apreciarse bien su mérito, pero no caben en este lugar. Diremos solamente que el Profesor de Coimbra se enfrentó con las pretensiones teológicas del Rey Jacobo de Inglaterra, puso de manifiesto sus erróneas ambiciones y formuló la doctrina sobre el poder de los príncipes y sobre los derechos de la Iglesia y del Romano Pontífice, con una claridad y decisión que provocó, no sólo las iras del Rey Jacobo, sino también de cuantos simpatizaban con las tendencias protestantes de la época. La *Defensio Fidei* mereció el honor de ser condenada a la hoguera y su autor lamentó no haber sido quemado con ella para sellar con su martirio la verdad que el libro contenía. En sus labios pusieron los contemporáneos el conocido dístico de Ovidio, mudando sólo una palabra:

...sine me, liber, ibis in ignem.
Hei mihi! quo domino non licet ire tuo.

Dístico que el P. Suárez parafraseó así, según el comentario del P. Barradas: "Pluguiera a Dios que la suerte de mi libro hubiera sido también la mía y que me hubiera sido dado sellar con mi sangre y con mi vida la doctrina que hasta el día de hoy ha defendido mi pluma" [4].

III

EL CABALLERO

Esta valentía del teólogo no se opone antes se armoniza maravillosamente con la delicadeza y la cortesía del caballero. Faltaría un rasgo esencial al perfil espiritual del Doctor Eximio si no hiciéramos resaltar su cortesía, su caballerosidad, su nobleza de carácter. Descendiente de aquellos caballeros castellanos que se establecieron en Granada por los tiempos de la conquista, nunca desmintió su generosa alcurnia. Sus ascendientes, los Suárez de Toledo, habían vivido la vida de las armas y habían reñido

4 SARTOLO, *El Doctor Eximio y Venerable Padre Francisco Suárez de la Compañía de Jesús, en la fiel imagen de sus heróicas virtudes*, Lib. III, cap. 13.

las lides de la guerra con un valor y una entereza que mereció altas recompensas de los Reyes Católicos. Francisco Suárez vivió la vida de la ciencia y luchó las no menos duras batallas del ingenio con una firmeza, una finura y una generosidad que le han conquistado la estima y el aplauso de todo el mundo científico y han oscurecido la gloria de todos sus predecesores en el linaje de los Suárez de Toledo.

El P. Suárez no desciende nunca de lo que pide la dignidad de la Teología y la cortesía de su noble y religiosa prosapia. Tampoco se levanta engreído a esas regiones en que se mueve el orgullo y la fatuidad. Su cortesía viril alcanza toda la elegancia que tan bien decía a los caballeros de su tiempo, y su modestia religiosa venía a realzar la caballerosidad con unos matices a que nunca llega la elegancia de la vida mundana. Es la suya una elegancia sencilla, asequible, tan distante de la arrogancia como de la vulgaridad. Ponderado en sus juicios, delicado en las alabanzas, fino y bondadoso en las censuras. A sus ojos todos los autores merecen estima y todos logran de él frases en que esta estima se manifiesta.

Más quiero ser humillado que humillar a nadie, decía él, extremando su cortesía. Sus cartas quedarán siempre como modelos perfectos de esa correspondencia que tanto honor hace a los hombres de estudio. He aquí un testimonio que retrata su conducta:

"En la defensa o refutación de las opiniones de otros, me esfuerzo "por imitar la moderación de Santo Tomás, calidad tan admirable en él. "por lo cual no cito los autores, sino dando a cada uno los elogios que "merece; ni expongo sus opiniones, aun en los casos en que no las acepto, "sino dando al lector medios para que pueda apreciar los fundamentos y "probabilidad que tienen, evitando el desacreditar ni ofender a nadie. En "efecto, quien tiene religión y modestia, debe guardarse con suma dili- "gencia de censurar ni notar a los demás con términos ofensivos" [5].

Conservamos una carta del P. Aquaviva que parece sonar a reprensión y queja contra el proceder de Suárez con el Cardenal Belarmino y que, en realidad, encierra una alabanza de la

5 SUÁREZ, *De Verbo Incarnato*, Ad Lectorem.

modestia y caballerosidad con que escribía siempre nuestro teólogo. He aquí un párrafo de esa carta:

"El señor Cardenal Belarmino me ha significado que en algunos luga-"res de las obras de V. R., no sólo refuta algunas opiniones suyas, pero "también le nombra. Confieso a V. R. que me ha maravillado mucho, así "por el respecto que se debe a Su Ilma. y por la caridad que debe haber "entre nosotros como por *la singular modestia de V. R. en semejantes co-"sas, sabiendo yo cuánto aborrece en otros esa falta.* Y aunque el señor "Cardenal escribe a V. R., y por ventura con su gran modestia y suavidad "no explica todo el concepto, he querido yo escribir estas pocas palabras... "Y porque no dudo de la caridad y prudencia de V. R. no diré más en és-"ta, sino que quedo encomendándome en sus oraciones" [6].

Suárez mira desde la altura, y mira con ojo justiciero, pero mira también con ánimo benévolo y generoso. Ninguno de los innumerables autores que cita o con quienes discute es, ante él, ni ignorante, ni torpe, ni inhábil, ni menos mal intencionado. Su pluma no se mancha con el insulto, no conoce el desdén ni sabe escribir esas palabras que, en la discusión acalorada, se escapan a veces a los hombres de ciencia. Muy lejos de eso. En los escritores menos conformes con sus doctrinas logra descubrir aspectos simpáticos y puntos de vista valiosos que su buen corazón se goza en poner de relieve. ¡Cuántas veces Suárez expone las opiniones que va a refutar con más fuerza que el mismo autor que las defiende! Se muestra siempre legítimo descendiente de aquellos caballeros que en las mismas campañas militares sabían armonizar el valor heroico, que combate hasta morir, con los sentimientos generosos que antes y después de la lucha llevaban su gentileza hasta aplaudir el valor del enemigo y hacerle favores, si la oportunidad se presentaba.

Esta nobleza de corazón, nunca desmentida, imprime a la ciencia jurídica y teológica de Suárez una nota de dulce amabilidad que sólo aprecian en todo su valor los que saben cuánto dominio exige de las propias pasiones y cuántas virtudes obliga a practicar. Es ahí donde tienen los hombres de estudio uno de

6 *Carta del P. Aquaviva al P. Francisco Suárez*, de 2 de mayo de 1606, citada por DE SCORRAILLE, t. II, pág. 290.

los campos más extensos y fecundos para acumular tesoros de santidad.

No abundan los lectores capaces de apreciar, en lo que vale, este espíritu noble del Doctor Eximio. Pero a él y a otros teólogos de su rango podemos aplicar, para satisfacción nuestra, la bella sentencia con que Menández y Pelayo quiere consolar a los poetas que son poco comprendidos: "Basta, dice, saludar a los verdaderos poetas, cuando aparecen, y vengarlos, en algún modo, de la indiferencia del vulgo, con el aprecio de las pocas y selectas almas capaces de recoger el polvo de oro que dejan al pasar las alas casi impalpables de la musa lírica" [7].

A Suárez, como a los poetas de que habla Menéndez y Pelayo, no le hacen falta recomendaciones. Se hace amar por sí mismo donde haya hombres con energía bastante para leerle, e inteligencias amantes de la verdad y preparadas para comprenderle.

IV

LABORIOSIDAD AUSTERA DEL TEÓLOGO RELIGIOSO

Penetremos en su habitación. Es sencilla, modesta, austera: con la austeridad, modestia y sencillez que se estila en la vida religiosa. Un reclinatorio para la oración donde contempla las grandes verdades traídas por Cristo a los hombres desde el cielo y pide luz y fortaleza para sus trabajos científicos; unos estantes que contienen las obras de sus autores predilectos: Santo Tomás, San Agustín..., Aristóteles..., y los cartapacios que guardan sus propias elucubraciones... Una mesa de trabajo a la cual vive estrechamente atado con las ligaduras que le imponen sus deberes de profesor y de escritor.

Allí hace su vida, allí desarrolla su fecunda actividad, de allí salen esas magníficas producciones que van a las Universidades, a los Obispos, a los Cardenales, a los Príncipes, a los Pontífices Romanos..., pletóricas de verdad y derramando torrentes de luz teológica.

De la habitación sale para la cátedra, donde le esperan sus

7 MARCELINO MENÉNDEZ Y PELAYO. *Obras Completas* publicadas por el Consejo de Investigaciones Científicas, t. V, pág. 49.

discípulos, y sale para la capilla donde ofrece diariamente el Sacrificio de la Misa y, rara vez también, sale para hacer alguna visita que considera necesaria, o para alguno de aquellos viajes a que le obligaban las mismas tareas de sus estudios.

Y la vida es siempre igual. Terminó los estudios de su carrera a los veintitres años. Murió a los sesenta y nueve. Durante cuarenta y seis años ha vivido esa vida monótona de trabajo científico en Segovia, en Valladolid, en Alcalá, en Roma, en Salamanca, en Coimbra... Su historia es gloriosa y fecunda, pero no con la gloria y la fecundidad de conquistadores y guerreros, ni siquiera de fundadores o misioneros al estilo de Santa Teresa de Jesús, de San Ignacio de Loyola o de San Francico Javier.

Hombre reflexivo, sereno, dueño de sus impulsos, ordena su actividad de manera que aproveche avaramente el tiempo y dé todo el rendimiento de que sus facultades son capaces.

Ante sus ojos se presentan estas dos tareas primordiales, casi diríamos, únicas: el trato con Dios y el trato con los libros. Con los libros ajenos que lee y estudia, y con los libros propios que escribe y publica. La distribución del tiempo entre estas tareas infundiría terror a muchos espíritus de nuestro tiempo que parecen tener la movilidad y la variación como norma de su vida.

Suárez consagra *diariamente seis horas a los ejercicios de piedad*: hora y media, por lo menos, a la meditación. El Oficio Divino lo reza con pausa y suavidad interior gozándose en las divinas alabanzas. La misa, por costumbre singular, la celebra, de ordinario, después del largo estudio de la mañana y después de las tareas de la clase o de los actos literarios públicos, para entregar su espíritu, libre de esas preocupaciones, a los altos misterios del divino Sacrificio...

Al estudio le dedica, *diariamente también, diez horas*: cinco por la mañana y otras cinco por la tarde antes de la colación o cena que era su comida principal. Y para que el alma conservase su jugo espiritual y su mirada en el cielo, intercalaba, a lo largo del día, las horas diversas del Oficio Divino, la lectura de libros piadosos, las letanías de los Santos, el Rosario de Nuestra Señora, los exámenes de conciencia, las visitas al Santísimo Sacramento...

Para el sueño, para la refección corporal y para dar alguna recreación al ánimo reservaba *ocho horas en el día.*

El gran autor ascético, P. Alonso Rodríguez, que convivió con Suárez en Valladolid y pudo observarle muy de cerca por haber sido vecino suyo de aposento, describe así el dominio de sí mismo y la fidelidad con que guardaba su distribución del tiempo. Dos cosas dice que advirtió en él por las cuales, aunque parecen menudas, reconoció los quilates de su virtud:

"La primera, que en todo el tiempo que viví con él, ni por el concur-
"so de los negocios vi que el P. Suárez anduviese alguna vez más de prie-
"sa, ni por disgusto o encuentro, que en ellos se ofreciese, le oí hablar al-
"to o enojado, sino con una paz y serenidad de ánimo tan igual y constan-
"te, que ponía admiración; de suerte que parecía imitaba en ella aquella
"paz que se cuenta del gran Padre San Bernardo, a quien también era
"muy semejante en las facciones de su rostro.

"La segunda fué una puntualidad exactísima, que parece igualaba con
"la del reloj, sin que en estos meses, que fuí su vecino, le viese quebrar
"algún día esta su ordinaria distribución" [8].

Nos dan estas líneas del autor del *Ejercicio de Perfección y Virtudes Cristianas* una alta idea de la fortaleza y de la constancia del Doctor Eximio y nos ofrecen también la clave para explicar, en lo humano, la gloriosa fecundidad de su vida. Pero en ellas se contiene algo más. Suárez fué un hombre de invencible austeridad, probada, en primer lugar, con aquel tesón en el trabajo. Esa es la mayor y la mejor penitencia, ese el sacrificio más grato que de sí mismo hacía a Dios y parece había de bastar para satisfacer a su alma ávida de austeridad y de mortificación.

Se equivocaría, sin embargo, quien pensase que el Doctor Eximio se contentó con eso. Sus biógrafos nos trazan un ancho cuadro donde apenas caben sus penitencias. Comenzaba siempre el día flagelándose con una disciplina, provista de puntas de hierro. Y esta flagelación no la suspendía ni en las vacaciones de verano, que pasaba en la casa de campo donde buscaba cuidadosamente un lugar para azotarse sin ser notado.

---

8 Antonio Dyscamps, *Vida del Venerable Padre Francisco Suárez de la Compañía de Jesús*, parte V, cap. 13.

En su juventud robaba largas horas al sueño para dedicarse a prácticas de piedad y después se acostaba vestido sobre el suelo. Cuando los años, el trabajo y los achaques debilitaron más sus fuerzas, fué obligado por los Superiores a cuidar más de su salud, pero aun entonces cercenaba una hora al sueño que se concedía a la Comunidad y él tomaba sobre un colchoncillo que apenas merecía tal nombre.

Su comida fué siempre escasa. Se levantaba antes de las cuatro de la mañana y se desayunaba al mediodía, después de un duro trabajo de siete u ocho horas. En ayunas hacía su meditación; en ayunas estudiaba las cuestiones que se señalaba para cada jornada; en ayunas dictaba a sus amanuenses lo que tenía preparado; en ayunas daba su clase en la Universidad y asistía a los actos científicos, y, como complemento soberano de su intensa jornada matutina, celebraba el Sacrificio de la Misa y tenía una reposada acción de gracias, terminada la cual, tomaba una ligera refección. Su refección corporal podía, sin exageración, calificarse de perpetuo ayuno, pero no se satisfacía con eso su espíritu de penitencia: tres veces por semana, y las vísperas de aquellas fiestas que más devoción le inspiraban ayunaba con todo rigor [9].

Suárez llevó su austeridad a un grado que parece incompatible con el esfuerzo permanente que exigía de él la labor de profesor y de escritor. Su carácter perfectamente sereno, y maravillosamente equilibrado, hacía que sus penitencias careciesen de todo género de ostentación, pero cuando contempla el fruto espléndido de su trabajo brotando de entre las durezas de aquella austeridad, el ánimo se siente profundamente impresionado y se inclina a ver en ese asombroso conjunto una maravilla que, si no es enteramente prodigiosa, revela ciertamente una singular y amorosa Providencia.

Se preparaba Suárez para alcanzarla con la oración y la penitencia que esmaltaban su alma celosa siempre de mantenerse sin mancilla y de mantener inmaculada la pureza de su cuerpo.

Suárez no conoce el orgullo. Los triunfos científicos que tenían resonancia en todo aquel mundo iluminado por su saber teológico, no fueron nunca parte para sacarle de la sencillez reli-

9 De Scorraille, t. II, pág. 268-276.

giosa. Menos todavía conoce la impaciencia y la irritación del ánimo: la oposición de sus émulos, las luchas en que le atacaban o reprobaban sus opiniones, y las amarguras graves, que en algunos momentos pusieron a prueba su fortaleza de espíritu, no lograron vencer la mansedumbre que se había entronizado en su corazón.

La elevación de su alma era tanto mayor cuanto más libre se encontraba de los afectos carnales que tan fuertemente atan nuestro corazón a la tierra. El P. Rector de Coimbra, Antonio de Abreu, escribe al P. General de la Compañía poco después de la muerte de Suárez:

"Reconocía asimismo que durante su larga vida religiosa, le había favorecido Nuestro Señor con tan eminente don de castidad, que parecía "emular con los santos en quienes fué más ilustre esta virtud y a lo exterior redundaba en una perfecta modestia y delicada honestidad que se "mantenía cuidadosa, aun en su vejez, como pudiera haberla tenido a los "15 años" [10].

V

LA SUBLIME ELEVACIÓN DE SU ESPÍRITU

Suárez vivía para su cátedra y para sus libros, pero vivía también, y sobre todo, para su alma y para su Dios. Los libros fueron el instrumento de que se valió para conseguir el fin peculiar de la Compañía de Jesús, que consiste en trabajar por la salvación y santificación de los prójimos; pero aquellas páginas, por doctas y prudentes que sean, carecerían de eficacia para el logro de su fin, si por ellas no circulase esa sabia divina que desciende a los trabajos humanos de las alturas de la influencia celestial. Suárez lo sabía mejor que nosotros y no quiso que este conocimiento quedase en el campo de la pura especulación, como tantas veces acontece. El lo hizo vivo y eficaz transformando con su luz las actividades de su estudio que quedaba así elevado del terreno de la ciencia natural al plano superior de la vida sobrenatural.

---

10 *Carta del P. Antonio de Abreu al P. Mucio Vitelleschi*, de 23 de octubre de 1617, un mes después de la muerte del P. Suárez. De Scorraille, t. II, pág. 274.

Todos los católicos vivimos *en la fe*, envueltos en esa atmósfera que la luz de la revelación ilumina, ofreciéndósenos como guía segúra desde la cuna al sepulcro. Suárez, como los santos, *vivía además de la fe*, dirigido efectivamente por esa luz. Vivir de la fe es empaparse por la meditación en las verdades que la fe nos propone; vivir de la fe es vivir alimentado por la esperanza y en anhelo contínuo de aquella dicha que nos aseguran las divinas promesas; vivir de la fe es desear la participación de la gracia divina y buscarla en los sacramentos que son las fuentes por las cuales Jesucristo particularmente la comunica; vivir de la fe es fomentar altos pensamientos de glorificación de Dios y cumplimiento del deber; vivir de la fe es procurar la transformación en Jesucristo hasta poder decir como el Apóstol: *vivo ego, iam non ego, vivit vero in me Christus.*

Nadie dispone de más poderosos medios que el teólogo para este vivir de la fe. Si se vale de ellos con voluntad pura y entera, levantará su vida de los dominios de la ciencia a los de la santidad. ¿Lo consiguió el P. Francisco Suárez? Ciertamente lo procuró con todas las veras de su alma generosa. Y la virtud no se niega a quien la busca con ánimo sincero.

En su labor científica Suárez tomó a Santo por maestro y por modelo. La obra del Doctor Angélico le inspiró siempre grande estima, respeto y veneración, pero le siguió, no con aquella docilidad infantil que, sin análisis ni discusión, lo halla todo aceptable y lo abraza con los ojos cerrados por ser del maestro. Tal proceder Suárez no lo hallaba ni digno de sí ni digno del Doctor de Aquino. El estudió al maestro como maestro, a su vez. Tomó sus palabras, procuró penetrar su pensamiento, lo miró a la luz de los nuevos progresos teológicos y filosóficos, aplicó los principios que juzgó más acertados y se esforzó por dar un paso más en el camino que tan gloriosamente había trazado y en gran parte recorrido el Angel de las Escuelas. Nadie quizá ha contribuído más que Suárez a la gloria y el conocimiento de Santo Tomás y nadie tampoco le ha estudiado con mirada más amorosa y comprensiva. Tal es la conducta del Doctor Eximio con el que podemos llamar su padre y su guía en la vida científica.

En la vida religiosa su padre y su guía es Ignacio de Loyola. Pero aquí también reviste su conducta el carácter propio de

su talento y de su virtud. No es un admirador inconsciente de la prudencia y de las luces divinas del Fundador de la Compañía de Jesús. Le ama, adopta sus Ejercicios como norma de vida espiritual; abraza sus Constituciones como leyes impuestas por la Providencia amorosa de Dios. Sin embargo, lo somete todo a estudio, considera sus fundamentos, pondera su alcance en la Compañía y en la Iglesia, y con su talento, su erudición y su cariño lo enriquece, lo realza y lo presenta sustentado en una base teológica que antes de él existía ciertamente, pero permanecía más en las sombras. Ignacio, Padre y Fundador, ha creado el Instituto de la Compañía de Jesús como instrumento del mismo Jesús; Suárez, hijo espiritual de Ignacio, ha fundamentado y realzado ese Instituto como teólogo que pone su ciencia al servicio de su Religión.

En el P. Suárez el teólogo y el religioso o, si se permite la expresión, el sabio y el santo, no son dos realidades, sino dos facetas de una misma realidad. Aquel niño que nació en 1548 y se hizo miembro de la Compañía de Jesús en 1564 y fué, en el correr de los años, profesor en los grandes centros teológicos de Europa y escribió obras inmortales en todos los campos de la ciencia sagrada, es una personalidad rica y potente, pero en ella todo se reduce a perfecta y armónica unidad. En Suárez, como en su maestro y modelo Tomás de Aquino, la eminencia científica tiene una de sus bases más firmes en su virtud religiosa. Supone un gran talento y una voluntad enérgica y una tenacidad invenciable para el trabajo, pero el talento y la voluntad y la firmeza de carácter se aplican al estudio porque de esa manera corresponde a su vocación, procura la gloria de Dios, contribuye a la exaltación y defensa de la fe y trabaja por la salvación de las almas y, por decirlo en una palabra, de esa manera cumple lo que a él le pide su Instituto religioso.

Procediendo como observante religioso se hace un gran filósofo y un gran teólogo y un gran jurista y, lo que vale infinitamente más que todo eso, se enriquece con heroicas virtudes y gracias divinas que nos hacen desear y esperar para él una gloria más soberana que todas las que pueden tributarle los hombres.

Por encima de Ignacio de Loyola y de Tomás de Aquino reconocía Suárez otro Maestro y otro Modelo que supera todo

ideal, que no admite perfeccionamiento, que es, en un sentido transcendental, Camino, Verdad y Vida. Camino que no hierra, Verdad que no engaña, Vida que no muere. En todo y sobre todo Suárez le contempla para conocerle, le busca para seguirle e imitarle, le ama para poseerle con la certeza de que su posesión le hará feliz satisfaciendo todos los anhelos de su espíritu.

LA ESENCIA DEL ACTO MÍSTICO Y LAS DISPOSICIONES PARA ÉL EN SUAREZ

por

J. M. Hellín, S. I.

INTRODUCCION

No podía faltar en la síntesis científica del Doctor Eximio un sitio para la mística, y se lo dió en la teología, en la parte moral de ella, en el tratado de religión, y en éste en el apartado destinado a hablar de la oración mental. Veamos brevemente cómo se justifica esta disposición de la materia.

Ante todo el tratado de la mística pertenece a la teología.

Porque la teología trata primeramente de Dios en sí mismo como Uno y como Trino; en segundo lugar trata de Dios en cuanto que es origen de todas las cosas; en tercer lugar trata de Dios como último fin de todas ellas, y al cual el hombre ha de tender con sus propios actos humanos, dirigidos por la ley y hechos con el auxilio de la divina gracia. En cuarto lugar finalmente trata cómo la gracia, que se nos da después de la caída original, es la gracia de Cristo Redentor, suministrada por los sacramentos, en el cuerpo místico de la Iglesia.

Pues bien, como la mística trata de unos actos humanos de perfección especial, por los cuales el hombre se santifica y tiende a su última perfección, por eso estos actos pertenecen a la

teología, y en particular a la parte en que se trata de los actos humanos, que es la moral.

Pero la moral trata de los actos humanos bajo diferentes aspectos. Los trata como lícitos o ilícitos, y bajo este aspecto los trata la parte de la teología que se dice moral sin más aditamentos. Los trata también en cuanto dirigibles a lo más perfecto. Y entonces o los trata como hechos a la manera humana, o como hechos a la manera no humana, de tal modo que en ellos el hombre se sienta más bien como pasivo que como activo, bajo la moción de los dones del Espíritu Santo. Bajo el primer aspecto los actos se hacen razonando los motivos de asentir y de querer y de obrar, por los medios que están al alcance de la razón humana, como son conceptos abstractos, juicios y raciocinios; y mirados así, son objeto de la moral ascética. Bajo el segundo aspecto los actos se hacen, no razonando los motivos de asentir, de querer y de obrar por los medios que están al alcance de la razón humana, antes bien por una regla superior, que es el instinto especial del Espíritu Santo; y bajo este aspecto los trata la teología mística.

Pero se podría dudar si los actos místicos, que son los que se hacen bajo el especial instinto del Espíritu Santo, pertenecen a la moral o se han de colocar en otra disciplina o tratado. A lo cual se responde que pertenecen a la moral, porque son actos con los cuales el hombre se santifica y tiende al último fin, y en ellos se conserva la libertad en el juzgar y en el ejercitar la caridad y los otros actos virtuosos: pero dentro de la moral se han de colocar en un tratado especial, porque la dirigibilidad de los actos al fin último no es al modo humano, sino al modo divino, o sea bajo el especial instinto del Espíritu Santo, y no bajo las luces de la razón humana.

Dentro de la moral se van tratando las materias por el orden de las virtudes, y se pregunta en qué virtud se ha de colocar el tratado de la mística. Y se responde que en el tratado de la virtud de la religión. La oración en general pertenece a la virtud de la religión. Cuando uno ora, no pretende mover a Dios a tener una voluntad que antes no tuviese, ni notificarle alguna necesidad nuestra que El no supiese, sino solamente el confesar la excelencia divina y su perfecto dominio sobre todas las cosas y nuestra absoluta dependencia de El, y este es un

acto de la virtud de la religión. Es cierto que pretendemos obtener el bien que pedimos; mas para recibir ese bien, nos disponemos ante Dios, por medio de un acto de religión y adoración, cual es el acto de la oración (*De oratione*, L. 1, c. 7, n. 4; L. 2, c. 9, n. 13).

Esta es la causa por qué el P. Suárez incluye la mística en la teología, y dentro de la teología, en los tratados de moral; y en los tratados de moral, en la virtud de la religión, y en el apartado de la oración mental.

El tratado de Oratione, en que Suárez expone esta materia está dividido en cuatro libros, con 437 páginas (Vives, t. 14). En el segundo libro trata de la oración mental, y en él es donde trata de la contemplación mística en doce capítulos, desde el doce hasta el vigésimo inclusive, en 116 columnas.

Mucho podríamos decir acerca de la estima que el P. Suárez hacía de la contemplación mística. De ella afirma que *est quasi terminus ad quem in hac vita potest mens humana ascendere et pervenire* (9, 1) [1]. Ella es el fin y la bienaventuranza de esta vida: *finis et beatitudo huius vitae* (9, 6); ella es el remedo y participación de la visión beatífica: *contemplatio autem huius vitae est quaedam participatio et imitatio illius visionis* (9, 10); ella es una elevación de la mente, con la cual en cierta manera vemos al mismo Dios, aunque de una manera imperfecta: *Deum ipsum aliquo modo intuemur, licet imperfecte in hac vita illum attingat* (10, 12); ella es por fin o una unión con Dios por el amor, o el más perfecto conocimiento que de El podemos tener en esta vida: *Contemplatio aut est unio cum Deo per amorem vel est perfectissima Dei intuitio, quae in hac vita esse potest* (11, 1), o por mejor decir es ambas cosas a la vez, porque en ella se ejercitan con excelencia los actos de entendimiento y de voluntad; *esse orationem quamdam mentalem in gradu altiori, et in illo exerceri actum intellectus et voluntatis* (19, 13).

Pero no es nuestro ánimo ponderar la estima que Suárez tenía de la contemplación mística. Tampoco es nuestro intento recrear al lector con las amenísimas citas de escritores místicos,

1 Cuando no se ponga una cita más explícita, siempre las citas se referirán al libro II *de Oratione* (Vives t. 14). El número primero indica siempre el capítulo, y los siguientes, los números marginales.

ni hacerle sentir el calor y la luz viva y suave de la contemplación, ni hacer menudas descripciones fenomenológicas de la misma, sino más bien analizar con el Doctor Eximio el acto místico y desmontarlo, por decirlo así, para inquirir sus constitutivos y propiedades. Con este fin expondremos sintéticamente la doctrina de Suárez, y notaremos en los sitios oportunos sus puntos de contacto con las preocupaciones de los tratadistas modernos acerca de esta materia.

Tres partes contendrá nuestro estudio. La primera será dar una descripción de la naturaleza del acto místico o sea de la contemplación mística, en que se pondrán todas las notas necesarias para caracterizar este acto como distinto de todos los demás actos sobrenaturales. La segunda examinará en particular la esencia de un acto místico insigne, cual es el éxtasis. La tercera finalmente tratará de las disposiciones para el estado místico y para el acto místico, donde se tocará el problema de si todos están llamados al estado de la contemplación mística.

PARTE I

NATURALEZA DEL ACTO MISTICO EN GENERAL

Teniendo en cuenta todas las notas que el P. Suárez atribuye al acto místico, podríamos formar la siguiente definición o descripción esencial del mismo: la contemplación mística es una oración mental de orden superior, que contiene actos de entendimiento y de voluntad, y consiste en una mirada simple y amorosa de Dios y de las cosas divinas; la cual mirada, si bien es abstractiva, es sin embargo un conocimiento infuso, experimental por connaturalidad, pasivo, de mucha eficacia para aumentar el amor divino y para causar divinos consuelos, y siempre es de corta duración.

En esta definición o descripción se hallan elementos comunes con otros actos sobrenaturales, y notas específicas y exclusivas de él, juntamente con alguna propiedad suya. Los elementos comunes son el ser una mirada simple y amorosa de Dios y de las cosas divinas, la cual es un conocimiento abstractivo, e infuso o sobrenatural; las notas específicas son el que esa mirada

simple sea un conocimiento experimental, por connaturalidad, y de singular eficacia para la santidad y para causar divinos consuelos; y una propiedad suya sería el ser de corta duración.

Explicaremos con brevedad los términos de esta descripción.

1. El acto místico incluye esencialmente actos de entendimiento y de voluntad

Lo primero que se afirma de la contemplación mística es que incluye actos de entendimiento y de voluntad, y no bastan los actos de una sola de estas facultades. Porque la contemplación mística es una oración mental de orden superior, y en toda oración mental se ejercitan necesariamente las dos clases de actos (9,13). Por eso comentando un texto de S. Bernardo en que dice el Santo Doctor que en la contemplación abrazamos a Dios con dos brazos, dice Suárez: *dicere certe possemus haec duo brachia esse intuitionem ipsam intellectus cum amore voluntatis* (ib.). Y, ¿por qué? Porque la intuición sin la voluntad sería una vana curiosidad o estudio, y el amor sin el conocimiento sería una cosa del todo imposible (ib.).

De aquí deduce Suárez un corolario importante, y es que es imposible una contemplación tan subida y una unión tan estrecha con Dios, que no haya en ella ningún acto de nuestro entendimiento ni de nuestra voluntad, como si esta unión consistiese en operaciones que hiciese Dios en nosotros, sin que el alma humana hiciese absolutamente nada (12,3). Así pretenden algunos interpretar a Taulero y al PsDionisio (12, 2, a). Pero tal aniquilación de la actividad propia del entendimiento y de la voluntad en la contemplación es imposible. Porque la unión, que se tiene con Dios en la contemplación mística, no es una unión física, sino una unión de un ser racional en cuanto tal con Dios, y esa unión es imposible que se haga sin ningún acto del entendimiento ni de la voluntad (12, 5).

2. Índole del acto de la voluntad

Lo segundo que hay que explicar es la índole de los actos del entendimiento y de voluntad que constituyen la contemplación mística. Y ante todo explicaremos el acto de la voluntad, por ser cosa más breve y más sencilla.

Si consideramos la *estructura* psicológica del acto de voluntad en la contemplación mística, ella es de la misma especie que en los actos sobrenaturales, que se dan fuera de la contemplación, y sólo tiene sobre ellos alguna mayor perfección accidental en cuanto a la intensidad, fervor, devoción, tranquilidad, continuidad, etc. (9, 13). Si consideramos la *perfección* y la *estima* que de ellos se ha de tener, el acto de voluntad es mucho más perfecto y estimable que el del entendimiento, mientras estamos en estado de viadores, porque el amor es el fin de la contemplación intelectual (ib.). Y Suárez llega a decir que, si en la contemplación fuera posible el amor sin la intelección, ese acto merecería el nombre de contemplación mística más bien que el conocimiento solo sin el amor (ib.).

Pero el acto de amor, aunque es más perfecto y más estimable que la intelección mientras estamos en esta vida (9, 13), sin embargo, esta perfección y estima no consiste en que la voluntad quiera más de lo que conoce el entendimiento o en que ella se pueda ejercitar sin participación alguna del entendimiento.

En efecto la voluntad no puede querer cosa alguna ni aspecto alguno de la cosa, si primero no la ha conocido, como es evidente. Algunos dicen que la voluntad tiende a la cosa como es en sí, y el entendimiento tiende a la cosa conforme la tiene en el entendimiento, que no es como la cosa es en sí, de donde concluyen que la voluntad ama más de lo que el entendimiento entiende.

Mas no es verdad que haya esa diferencia entre el entendimiento y la voluntad. La voluntad no puede querer ni más cosas ni diversos aspectos de los que ha conocido el entendimiento. Si el entendimiento conoce la virtud absolutamente considerada, y no en particular, la voluntad ama también la virtud absolutamente considerada, y no en particular. Y si el entendimiento conoce ciertos aspectos de la perfección divina, como la inmensidad o la simplicidad, la voluntad ama esos aspectos y no puede amar otros si no los piensa entonces. Es cierto que la voluntad puede amar confusamente la omniperfección divina, sin omitir aspecto que sea posible distinguir en ella con verdad; mas antes el entendimiento ha tenido que entender que Dios es omniperfecto y que es posible hallar muchos aspectos de perfección, y por consiguiente la voluntad no ha amado más de lo que ha

conocido el entendimiento ni de otra manera de como lo ha conocido el entendimiento. La única diferencia está en que la voluntad hace su acto de tender a la cosa entendida de un golpe y sin elaboraciones por medio de síntesis, negaciones, comparaciones y raciocinios, y el entendimiento no ha llegado a formar su concepto de Dios sino con elaboración de ciertos conceptos que ya tenía en la mente, combinando, comparando, relacionando y deduciendo unas cosas de otras. Pero una vez que ha formado su concepto, no es verdad que la voluntad quiera cosa distinta de lo que el entendimiento le representa, ni diversos aspectos de los que el entendimiento conoce (13, 20, 21).

Tampoco es verdad que la voluntad pueda estar unida con Dios sin ninguna participación del entendimiento, como lo afirman con frecuencia los místicos, y como en forma científica tratan de probarlo San Buenaventura y Gerson (13, 1-6). Tal manera de funcionar la voluntad es para Suárez algo contradictorio, inútil para los fines de la contemplación y se afirma gratuitamente.

a) Es probablemente contradictoria esa manera de obrar. El bien, que es el objeto adecuado de la voluntad, necesariamente ha de tener algún ser, de lo contrario no atraería a la voluntad; y como no es necesario que tenga ser existente en la realidad, se sigue que ha de existir por lo menos en la mente (13, 8). Y ha de existir en la mente de aquel individuo que quiere, y no en la mente de una persona distinta: porque la condición de que el objeto sea conocido por la persona que quiere, es tan íntima y vital, que parece no puede suplirse por el conocimiento residente en la mente de otro distinto del que quiere (13, 8 n. 11).

b) Además, aunque tal manera de obrar no fuera contradictoria, no se habría de admitir como cosa ordinaria en los místicos. Primero porque tal manera de obrar evidentemente sería milagrosa, y los milagros no son tan frecuentes como son los actos de contemplación mística, sino rarísimos y excepcionales.

Segundo, porque ese milagro sería inútil para los fines de la contemplación. Estos fines son amar y unirse intensamente con Dios, y eso con actos meritorios y libres. Mas la operación del entendimiento no impide la perfecta unión con Dios, de lo contrario, los bienaventurados, que ven intuitivamente a Dios, no estarían perfectamente unidos con El. Ni estorba a la libertad y

mérito del acto de amor, porque el conocimiento del objeto es la condición, por lo menos connatural, para que el acto sea libre y meritorio (13, 14-17).

c) Por fin tal manera de obrar la voluntad sin participación alguna del entendimiento se afirma gratuitamente. No se puede afirmar por razón alguna fundada en la Sagrada Escritura o en autoridades irrecusables, o en la esencia de las cosas, como es patente, y tampoco se puede comprobar por la experiencia: porque si el entendimiento no funciona, el acto de amor no se conoció como propio, y por tanto no se puede recordar como cosa sentida por el sujeto (13, 23-4).

Hemos visto ya la índole del acto de la voluntad en la contemplación: él es más perfecto y de más estima en la contemplación que el acto de entender. Pero esa mayor perfección y estima no consiste en que la voluntad ame más de lo que el entendimiento entiende, y mucho menos en llevar a cabo la unión mística sin participación alguna del entendimiento; consiste en que la caridad en esta vida es el fin de la contemplación intelectual, y por tanto es más noble y perfecta que el entender, el cual es medio para amar.

Veamos ya la índole del acto intelectual en la contemplación.

3. Índole del acto de entendimiento: es una mirada simple

La primera nota del acto intelectual de la contemplación mística es ser una intuición o mirada simple de una verdad ya adquirida o conocida (9, 3).

Se llama *intuición*, no para indicar que la cosa se conoce como es en sí, sino para indicar que no es un discurso ni una investigación laboriosa de una verdad, y que se mira la verdad ya conocida y demostrada, con cierta paz, gozo y continuidad.

Se llama también *simple* mirada, no para indicar que es una simple aprehensión, en la que no hay ni verdad ni falsedad: la contemplación es un convencimiento firme de la verdad y un goce pacífico de ella. Se dice simple mirada en el mismo sentido en que se dice intuición, para indicar que no es un discurso ni laboriosa investigación de la verdad (10, 6).

La génesis de la contemplación natural nos explica más la noción de contemplación en general.

El hombre, para conocer cualquier verdad especulativa o práctica, que no conoce inmediatamente por la consideración de los términos o por la experiencia, tiene que hacer muchos raciocinios, y ayudarse de muchas comparaciones, negaciones y síntesis de conceptos ajenos a la cosa que se trata de entender. Pero una vez que nos hemos familiarizado con la verdad encontrada y con las demostraciones que nos dan certeza de ella, nos queda en la mente una gran seguridad acerca de ella, y podemos después mirarla, y considerarla, y recrearnos en ella, sin necesidad de recorrer de nuevo el camino que fué necesario para adquirirla. Hay pues que distinguir entre la verdad ya adquirida y la demostración por la que tal verdad se obtuvo. La investigación de la verdad por medio del discurso se llama meditación; y la consideración quieta y sosegada de la verdad ya adquirida, sin necesidad de recorrer el camino de invención para estar cierto de ella y gustarla, se llama contemplación.

Esta noción de contemplación, y su génesis la describe Suárez con elegancia: "Dico ergo hunc actum esse simplicem et sine discursu; quia est terminus et quasi effectus discursus, quem actum non repugnat esse simplicem. Nam supposito assensu praemissarum cum illatione, assensus conclusionis simplex est et in se non continet formalem discursum. Item actus scientiae qui fit ex habitu sine actuali dicursu, simplex est, licet virtute possit includere discursum, si veritas illa proponatur et repraesentetur ut manifestata per tale medium, quia hac recordatione aprehensiva supposita, statim sequitur simplex iudicium includens habitudinem ad tale medium. Ad hunc ergo modum intelligendus est hic intuitus contemplationis" (10, 7). La verdad que se contempla puede haber sido fruto de un discurso; mas una vez que el entendimiento se ha familiarizado con la verdad de la proposición y la legitimidad del discurso, puede contemplar la verdad y gozarse en ella sin necesidad de recorrer la vía de raciocinio.

Clases de contemplación.—La contemplación que hemos descrito, es indiferente para verificarse en cualquier materia, ya profana ya religiosa, y con cualquier fin, sea práctico, sea meramente especulativo. Se divide, pues, en profana y en religiosa.

La contemplación meramente *profana* o común versa sobre

cualquier materia y no tiene un fin práctico y virtuoso, como sería honrar a Dios conociéndole, amándole y sirviéndole (9,6).

La contemplación *religiosa* o sagrada se ocupa en Dios o en las cosas creadas, en cuanto que el conocimiento de ellas nos lleva al conocimiento y amor de Dios (9,6). Se diferencia, pues, de la contemplación filosófica o común, con frecuencia en la materia, y siempre en el fin práctico: porque la contemplación religiosa, considera aun las cosas más especulativas bajo algún aspecto práctico: así la bondad de Dios no la considera solamente según su definición, y en cuanto es meramente inteligible, sino que también pondera cuán digna es de ser honrada y de que nos sacrifiquemos por ella; el fin de la contemplación religiosa es la unión con Dios y este fin no se obtendría si no lo considerase bajo algún aspecto relacionado con la práctica de esa unión (9, 8).

La misma contemplación religiosa se divide a su vez en dos clases, una es la contemplación adquirida, y otra la infusa o mística.

La contemplación religiosa *adquirida* es la que nosotros con nuestros propios conatos activos, y a fuerza de ejercicio podemos adquirir con el auxilio de la gracia ordinaria [2].

---

2. La contemplación adquirida es la que se ha definido en el texto: no tiene nada de pasiva ni de juicio por connaturalidad sobrenatural sentida, sino que toda es activa y hecha con la ayuda de la divina gracia.

Acerca de esta contemplación hay algunas controversias que conviene tratar siquiera ligeramente.

La *primera* controversia es acerca de su realidad. Pero acerca de esta materia no hay porqué abrigar dudas serias. Si en cualquier materia podemos adquirir a fuerza de ejercicio el hábito de la contemplación intelectual, sería irracional negar que en el orden religioso se pueda adquirir semejante hábito de contemplación bajo la divina gracia. Y esta es la causa porqué no hay autor de nota que la niegue. Así por ejemplo se puede ver una lista grande de autores que la defienden en Poulain-Picard *Graces d'Oraison* (1022) 661-662.—Otra lista copiosa trae el P. Naval. *Teología Ascética y Mística* (Madrid 1932) 311-312. Además de Poulain y Naval la defiende Tanquerey, *Compendio de Ascética y Mística* (Trad. española, París 1930) 869-883. La defiende el mismo Garrigou-Lagrange, a pesar de que aparenta negarla (*Perfection chretienne et contemplation*, Var, France, 1923, 272-279).

La *segunda* controversia es acerca del nombre mismo de contemplación. Algunos dicen, que esa mirada sencilla y amorosa de las verdades religiosas no se ha de llamar contemplación, sino oración de recogimiento espiritual, o también oración de simplicidad, pensando que Santa Teresa y los clásicos en esta materia nunca han llamado contemplación a la oración de recogimiento ni a la oración de quietud: tal es el P. Garrigou-Lagrange. Pero otros autores en número muy crecido no tienen dificultad en llamar contemplación a esa oración de simplicidad o de recogimiento espiritual: como se ve no hay sino una sencilla cuestión de palabras, y esas cuestiones son las más ociosas.

La *tercera* controversia es acerca de la duración de la contemplación adquiri-

La contemplación religiosa *infusa* es la que no podemos nosotros adquirir con nuestros propios conatos físicos, ni siquiera ayudados por la gracia común, sino que la da Dios a quien quiere, sin dependencia de nuestros conatos físicos: esta división la admite el P. Suárez, como veremos más adelante. Ahora tratamos de la contemplación *religiosa* y no de la *adquirida*, sino de la *infusa* y *mística*.

4. La contemplación es un conocimiento abstractivo

La segunda nota del acto intelectual de la contemplación es ser un conocimiento abstractivo, o sea que se hace con dependencia de un discurso previo, y con ayuda de imágenes concomitantes, de donde resulta que es un conocimiento analógico y mediato, nunca propio, positivo e inmediato de Dios y de las cosas divinas: es nota común a toda contemplación.

---

da: ¿se puede dar como estado o solamente como actos transitorios? Aquí la controversia ya es real. Los que dicen que no todos están llamados al estado místico, afirman que los perfectos pueden llegar a tener el hábito permanente de contemplación adquirida, sin llegar al estado de la contemplación infusa: así lo sienten casi todos los que se clasifican en el grupo teresiano, como los jesuitas y los carmelitas. Pero los que dicen que todos los hombres están llamados a la perfección y por tanto a la contemplación mística, sostienen que no se da un estado habitual de contemplación adquirida; porque enseguida que se ha entrado por los caminos de la contemplación adquirida el Señor dará la contemplación infusa: así lo siente Garrigou-Lagrange.

La cuarta controversia es hermenéutica, a saber, si la Subida del Monte Carmelo trata de una contemplación adquirida o infusa o mixta de adquirida e infusa; y puesto que trate de la contemplación mixta, si se la ha de llamar adquirida o no. Y también suelen poner la controversia en este sentido: ¿dónde empieza la contemplación infusa? ¿En la Subida del Monte o en la Noche obscura?

La respuesta es muy variada. El P. Eusebio Hernández dice que en la Subida del Monte Carmelo se trata de la contemplación activa y adquirida y solamente de ella, y por tanto la contemplación infusa no empieza ahí, sino en la Noche obscura (Manresa, 14 [1942] 202-225).

El P. Gabriel de Santa María Magdalena defiende que en la Subida del Monte se trata de una contemplación mixta de adquirida y de infusa, y que por tanto no se le ha de llamar ni adquirida ni infusa, sino mixta de ambas (*Dictionnaire de Spiritualité*, Fasc. VII, Carmes dechaussées, col. 188-189).

Otros muchos con el P. Gabriel de S. M. Magdalena pretenden que en la Subida se trata de una contemplación mixta de infusa y de adquirida, y sin embargo persisten en llamarla adquirida (Ib.).

Como se ve esta cuarta controversia no es cuestión perteneciente a teoría o sistema alguno de mística, sino que es una cuestión que es mezcla de otras dos, a saber: la hermenéutica sobre si en la Subida del Monte se trata de la contemplación adquirida, infusa o mixta; y la onomástica, sobre qué nombre hay que dar a esa contemplación, concediendo que allí se trate de una contemplación mixta.

Este es uno de los puntos más debatidos entre los tratadistas modernos. Y para que mejor se vea el sentido de la doctrina suareciana, será necesario exponer brevemente las diferentes sentencias de los autores.

En tres grupos podemos dividir las sentencias modernas, que son: la que se dice teresiana, la de Saudreau y la de Tanquerey.

El grupo teresiano dice que en la contemplación se da un conocimiento inmediato de Dios y de las cosas divinas independientemente de todo discurso y de toda imagen. Podrá haber discursos e imágenes, pero esas cosas no colaboran nada para la adquisición del acto contemplativo ni para la continuación del mismo: la contemplación es a manera de un conocimiento angélico, aunque oscuro y confuso.

A este grupo pertenecen generalmente casi todos los autores modernos, como Poulain, Marechal, de Maumigny, Bainvel, pero con muchas diferencias entre sí.

Poulain ("Graces d'oraison", c. VI n. 16) dice que la contemplación mística es un conocimiento de Dios inmediato y experimental por modo de contacto. Lo que se conoce inmediatamente es el mismo Dios, y no sólo alguno de sus efectos sobrenaturales en nosotros. Pero ese conocimiento no se puede comparar con la visión, porque no representa la cosa como es en sí, sino con cierta oscuridad, comparable más bien al tacto. El contacto con un amigo en plenas tinieblas nos da certeza de su presencia, y sin embargo no lo vemos.

El P. Marechal [3] vió que esta explicación parece quedarse a medio camino y resolvió llegar hasta el término a donde parece apuntar, y por eso dijo que ese conocimiento experimental e inmediato de Dios, es una verdadera visión intuitiva de Dios, y es de la misma especie que la visión beatífica, de la cual sin embargo se aparta por muchas diferencias accidentales [4].

La visión intuitiva de la contemplación es más breve e insegura y es muy oscura; porque si bien vemos inmediatamente a Dios, lo vemos sin embargo, como cuando vemos un objeto a través de densas tinieblas. En este caso vemos el objeto inmediatamente, sin ningún medio conocido, pero sin embargo lo vemos con oscuridad, por el impedimento que proviene de las ti-

3 *Études sur la psychologie des mistiques*, t. I (Bruges 1924) 253s.
4 *Ib.* t. III (Bruxelles 1937) 208-215.

nieblas. Así a Dios lo vemos inmediatamente, pero con oscuridad a causa del impedimento que opone la unión del alma con el cuerpo corruptible.

El P. de Maumigny dice que ciertamente hay que admitir un conocimiento experimental, que no ha procedido de un discurso ni depende de imágenes concomitantes [5]. Pero lo que vemos con ese conocimiento no es Dios mismo, sino lo sobrenatural creado en nosotros, como son los hábitos infusos de la caridad, de la fe, de la esperanza, y sus actos, y los actos procedentes de los dones del Espíritu Santo [6]. Y en estos dones inmediatamente conocidos percibimos a Dios como en medio *in quo*, a la manera como los ángeles conocen a Dios.

En esta hipótesis a Dios lo conocemos mediante un medio u objeto conocido, que son los efectos de Dios en mí, y por tanto el conocimiento es mediato, analógico, *per speculum, in aenigmate;* pero se llama conocimiento experimental de su presencia, porque lo conocemos por el conocimiento experimental de un efecto sobrenatural que sentimos inmediatamente ser suyo; y esta es la opinión que también abraza el P. Bainvel según nos parece [7].

El segundo grupo era el de Saudreau [8]. Este admite, como todos, la contemplación infusa y pasiva, pero dice que todo el conocimiento que se adquirió en la contemplación mística, se adquirió mediante discursos y no se sostiene mientras dura sino con la cooperación del fantasma.

Añade además, que un conocimiento de Dios inmediato e independiente de discursos y fantasmas en esta vida es imposible y aun opuesto a los datos de la fe. Concede, pues, que hay contemplación de una verdad, que es una simple mirada no discursiva, pero dice que esa verdad se adquirió antes con el discurso y no se sostiene sino con el concurso del fantasma.

El tercer grupo es el de Tanquerey [9]. El que dice que quiere conciliar las dos opiniones extremas. Enseña que los primeros grados de contemplación, como son la quietud árida y la quietud suave y la quietud simple, consisten en una contempla-

5 *La práctica de la oración mental* (trad. española, Madrid 1934) 251.
6 *Ib.*, 255s.
7 *Les graces d'Oraison* (1922), intr., p. XXX.
8 Cf. BAINVEL, en *Graces d'Oraison* de POULAIN (1922), intr., p. XLVII-VIII.
9 *Compendio de Teología Mística* (trad. española, París 1930) 991.

ción o conocimiento que se adquirió con el discurso y que se sostiene con ayuda del fantasma, y que los grados superiores, como son unión plena, éxtasis y unión trasformante, consisten en un conocimiento independiente de todo discurso y de toda cooperación de la fantasía, y dependiente sólo de ciertas especies infundidas por Dios, y de la luz especial infundida por El. Es sin embargo un conocimiento mediato de Dios, como el que tienen los ángeles en el orden natural.

Suárez tiene una sentencia más parecida a la de Saudreau que a todos los demás, pero no tiene las exageraciones de Saudreau.

Concede que una contemplación o conocimiento independiente de todo discurso y de toda cooperación de la fantasía es posible; y lejos de ser contra la fe el hecho de semejante contemplación, admite como probable que se ha comunicado a diversas personas en el estado de viadores. Pero dice que en realidad la contemplación mística, que se suele encontrar de hecho como cosa acostumbrada en los místicos, es un conocimiento abstractivo, que se obtuvo por el discurso y se continúa con la cooperación de la fantasía, y eso no sólo en los grados inferiores de la contemplación, sino aun en los más elevados. Y esta sentencia de Suárez es la que vamos a explicar ahora.

De varias maneras nos declara Suárez cómo la contemplación es un acto abstractivo.

La primera manera es considerando el principio próximo y connatural de la verdad que se contempla. Dice que esa verdad siempre presupone un discurso, el cual es o un prerrequisito para adquirir la verdad o una verdadera causa de la adquisición de la misma.

Cuando se afirma una verdad precisamente por ser revelada y por la autoridad de Dios, entonces el acto contemplativo es simple y sin discurso, porque el acto de fe no incluye en sí mismo discurso alguno, como se sabe por la materia de la fe; pero presupone como condición previa un discurso, que haya demostrado que tal verdad se puede creer por la autoridad de Dios sin peligro alguno de error (10, 4). Esta contemplación es un verdadero acto de fe producido inmediata y formalmente por el hábito de la fe (10,4-8).

Cuando la verdad, que se contempla no es inmediatamente revelada, sino deducida de alguna verdad revelada y de otra natural, esa verdad presupone un discurso formal, que fué la causa verdadera de venir a la adquisición de ella. Mas una vez adquirida esa verdad y familiarizados con la seguridad de su certeza y con la legitimidad de las vías por las cuales se demuestra, paramos la consideración en ella sin recorrer de nuevo la vía discursiva.

En ambos casos la contemplación es una mirada simple, pero es fruto de un discurso (10, 4). Si pues la verdad que se contempla es fruto de un discurso que se presupone como causa o como condición de la adquisición de la verdad, dicha verdad es abstractiva y no se muestra a la mente por sus propios colores, sino por la conexión con otras verdades conocidas (10, 8).

La segunda manera, cómo expone Suárez, que la contemplación es un conocimiento abstractivo, es enumerando todos los grados de contemplación sobrenatural que son posibles, y afirmando que sólo se da en realidad como común entre los místicos el conocimiento que depende del discurso y de la fantasía.

Se propone expresamente la cuestión que nos ocupa, y se pregunta si la contemplación que se da en esta vida en el estado místico es abstractiva o si es inmediata, es decir, si es fruto del discurso y de la cooperación de la fantasía en su adquisición y continuación, o si se hace con plena independencia del discurso y de la fantasía.

Y responde tres cosas: la primera es que la contemplación independiente de la operación de la fantasía, connaturalmente hablando, no es posible, ni siquiera con el auxilio de la gracia actual ordinaria, o no milagrosa (14, 3). La segunda cosa que responde, es que absolutamente hablando, o sea por milagro, es posible la contemplación independiente del fantasma, y eso en tres formas (14, 4-5). La tercera es que estas tres clases de contemplación milagrosa no se dan en la realidad, sino rarísimas veces, y no como cosa acostumbrada en los místicos.

Veamos cómo explica estas tres afirmaciones.

Lo primero que afirma es que la contemplación independiente de todos los sentidos aun internos no es posible connaturalmente, ni siquiera bajo la gracia ordinaria o no milagrosa. Por-

que la gracia no milagrosa, aunque eleve intrínsecamente la entidad del acto, pero no cambia el modo o estructura del acto, sino que se acomoda en esto a la índole de la naturaleza; mas como el entendimiento humano según su índole siempre depende en sus conocimientos del fantasma, luego con la gracia ordinaria o no milagrosa no se puede mudar esa manera de obrar (14, 3).

Si alguna vez sucediera un caso semejante, sería por milagro y no por efecto de una gracia ordinaria, ni siquiera por virtud de los dones del Espíritu Santo, que son gracias no milagrosas (14, 6).

Lo segundo que afirma Suárez es que la contemplación independiente de todo sentido interno es posible absolutamente hablando. Porque el concurso que da el fantasma al entendimiento, una vez que ya tiene sus especies impresas adquiridas, es solamente como ocasión para que éstas operen, o como excitante de ellas: y este concurso evidentemente no es tal, que Dios no lo pueda suplir con su omnipotencia (14, 4).

Particularizando más esta posibilidad, dice que puede ser de tres clases: por visión intuitiva y clara de Dios, por ciencia esencialmente infusa, que tan larga y minuciosamente se estudia en el tratado de Incarnatione, y por especies adquiridas, elevadas para funcionar sin el fantasma.

La visión intuitiva clara de Dios es posible milagrosamente en esta vida, y se concedió a Moisés y a San Pablo por breves espacios de tiempo (14, 5).

La ciencia esencialmente infusa, se hace por especies propias de las cosas, las cuales representan los objetos como son en sí mismos, y por consiguiente hacen conocer a Dios en las cosas conocidas como en medio *in quo*, a la manera como lo conocen naturalmente los ángeles. Esta ciencia además de Cristo la tuvo en alguna medida la Santísima Virgen, San Pablo, San Juan Bautista, y tal vez Adán en algún breve espacio de tiempo (Ib.).

Finalmente Dios puede elevar las especies adquiridas por el fantasma para que funcionen sin la cooperación actual del mismo, como se ha dicho (Ib.).

Lo tercero que afirmaba Suárez era que esta manera de contemplación independiente del fantasma se comunica rarísima vez a los hombres. Y así la visión intuitiva de la esencia divina dice que se le concedió alguna vez a Moisés, a San Pablo y aun

tal vez a San Benito. La contemplación por ciencia infusa la tuvo habitualmente la humanidad de Cristo, y aun piamente se puede creer que la Santísima Virgen tuvo alguna participación habitual de ella, y es creíble y verosímil que también se le concedió alguna vez a San Pablo y a San Juan Bautista (14, 5). Y añade que de los profetas y de los demás santos, por muy contemplativos que fuesen, no consta con certeza que tuvieran tal modo de contemplación (17, 6). Y puntualizando más cuán pocas veces se comunica a los hombres esta manera de contemplación, dice que ella no se da sino por algún privilegio especial, y por alguna grande utilidad pública. De aquí deduce que esta manera de contemplación mística independiente de la operación de la fantasía no se ha de contar entre las maneras de oración mental acostumbradas entre los místicos, ni como cosa práctica, ni como medio ordinario que contribuya a nuestro provecho espiritual (14, 6).

De todo esto concluye Suárez que la esencia del acto místico acostumbrado entre los hombres no consiste en una contemplación independiente de la fantasía; porque ella es un verdadero milagro, y los milagros no se hacen con tanta frecuencia como se da el acto místico (14, 6; 14, 3, 4).

El P. Suárez sin embargo afirma que el conocimiento de Dios que se tiene en el acto místico no es tan distinto como el que se suele tener por afirmaciones de predicados positivos o por negaciones determinadas, como cuando se dice que Dios no es corporal. En la contemplación mística se conocen las perfecciones divinas más bien por negaciones muy universales, y por eminencias muy comprensivas, como cuando se conoce a Dios como el ser que carece de toda imperfección, y que es un ser sobre todo ser, una perfección sobre toda perfección, y sobre todo entendimiento creado: en una palabra en la contemplación mística se descansa en una mirada simple de la trascendencia divina en su sentido más amplio y más comprehensivo. Y a esta manera de conocer a Dios la llaman los santos la gran tiniebla, y entrar en la tiniebla, no para significar la carencia de todo conocimiento, como algunos pretenden, sino para significar lo confuso del concepto que de Dios tienen (12, 20; 13, 28, 29).

5. La contemplación mística es un conocimiento infuso

El cuarto carácter del acto místico, según Suárez, es ser intrínsecamente sobrenatural e infuso. Esta nota es común a todo acto sobrenatural. La contemplación, dice, es un efecto de la gracia y se ordena a la salvación: est opus gratiae et ad salutem ordinatur (9, 3). Dice que no pretende hablar sino de la contemplación sobrenatural y de aquella contemplación, que llama Dionisio movimiento circular (10, 1): y después vuelve a repetir que no se trata de la contemplación natural sino de la sobrenatural: non agimus de contemplatione mere naturali, sed de supernaturali (10, 4), y por fin lo afirma clarísimamente diciendo: nulla vera contemplatio Dei, etiam si sit cum conversione ad phantasma, potest naturaliter fieri, cum consistat in operationibus supernaturalibus, quae sine gratia fieri non possunt (14, 3). Ahora bien, lo intrínsecamente sobrenatural se llama y es infuso, luego la contemplación religiosa de que tratamos es un don infuso.

Mas ahora se puede preguntar si la contemplación es infusa sin ninguna actividad de nuestras facultades, como es infundida la gracia habitual y los hábitos sobrenaturales, o como las gracias actuales, que consisten en ilustraciones e inspiraciones y se hacen con el concurso de nuestras potencias elevadas sobrenaturalmente, pero sin ninguna libertad, o finalmente como los actos que se hacen después de las ilustraciones e invitaciones de la gracia actual y con el auxilio de la gracia adyuvante, sea con libertad, sea sin ella.

A lo cual hay que responder primeramente que el acto de contemplación mística no es infundido como los hábitos, porque en la infusión de éstos, nosotros no tenemos ningún influjo físico, ni libre ni necesario, sino a lo más influjo moral con algún mérito de congruo, y, por el contrario la contemplación es un acto en que nuestras facultades tienen mucha actividad; así lo enseña Suárez expresamente cuando dice que la contemplación consiste en actos de entendimiento y de voluntad, (c. 9) y cuando refuta las sentencias de los que dicen que la contemplación puede existir sin acto alguno de entendimiento y de voluntad (c. 12): la contemplación mística es ciertamente una actividad del ser racional.

En segundo lugar, tampoco se infunde como las gracias actuales. Estas no son actos libres, y no presuponen ninguna actividad física previa por nuestra parte, sino solamente la intervención divina que eleva nuestras facultades de entendimiento y de voluntad; y la actividad contemplativa es libre, si no en cuanto a la atención, pero sí con frecuencia en cuanto al juicio y asentimiento propio de la contemplación, como cuando se trata de verdades reveladas o ligadas con la revelación.

Por consiguiente hay que decir que la contemplación es infusa como algo que sigue a las gracias excitantes y prevenientes, y como algo que se hace con ayuda de la gracia cooperante. Y esto vale así del acto del entendimiento como del acto de la voluntad.

Examinemos primero la infusión del acto contemplativo intelectual y después la infusión del acto de la voluntad.

En el acto de entendimiento, hay primero una ilustración o aprehensión de los términos y atención a ellos, y segundo un juicio, en que consiste esencialmente la contemplación.

La aprehensión de los términos y la atención se hace sin dependencia de una actividad nuestra anterior, e indepediente de nuestra libertad, sino por intervención solamente de Dios que eleva nuestras facultades y las aplica a obrar (19, 10). Mas el juicio es dependiente de esta aprensión y proporcionado al objeto representado: si se representa una cosa evidente, como sucede en la ciencia infusa, el asentimiento será necesario (19, 8); si se representa alguna cosa oscuramente como son las cosas de la fe, entonces el asentimiento y juicio será libre (19, 9). En ambos casos el *juicio* se hace consiguientemente a la gracia actual y con ayuda de ella, y como la contemplación consiste esencialmente en el juicio (1, 6-7), se sigue que la contemplación no se infunde como las gracias actuales, sino como efectos de las gracias actuales, los cuales unas veces serán libres y otras necesarios.

Lo mismo se concluye de la doctrina de Suárez acerca de los dones, que son los que cooperan a esta contemplación. Los dones, son ciertas mociones consistentes en ilustraciones y experiencias de lo sobrenatural creado como de efectos inmediatos y característicos de Dios, y esa luz y experiencia invitan al asenti-

miento de la verdad aprehendida; luego la contemplación no es la simple aprehensión de la verdad, ni son las inspiraciones e ilustraciones que invitan a la contemplación, sino algo distinto de ellas (Cfr. *De Gratia* L. II, cc. 18, 19; c. XIX n. 11; c. XX n. 8).

Y lo dicho acerca del acto intelectual vale del acto de la voluntad, y de los afectos místicos. Estos no son infundidos como la gracia actual, sino como algo que se sigue a la gracia actual y que se hace con su influjo y ayuda. Porque la voluntad en la contemplación es libre para amar o no amar, y para querer esto o lo otro (20, 8-10); mas la inspiración o moción de la gracia actual no es libre en ningún sentido, luego los actos volitivos dentro de la contemplación no se infunden como una gracia actual, sino como un efecto que se hace con ayuda de la gracia actual.

Alguien podría objetar que, si la contemplación es infusa en cuanto que es infusa la gracia actual con que se hace, no se diferencia de la infusión de la contemplación adquirida ni de cualquier otro acto virtuoso que ejercitamos.

Se responde, que en lo de ser infusa la contemplación, en nada se diferencia de cualquier otro acto virtuoso que se hace con ayuda de la gracia actual; pero se diferencia mucho de todo otro acto sobrenatural, en que la contemplación infusa consiste en ciertas experiencias de lo sobrenatural creado y en ciertos juicios por connaturalidad, como veremos enseguida, y esto no se halla en los demás actos sobrenaturales que ejercitamos.

6. La contemplación es un conocimiento experimental por connaturalidad sobrenatural

La quinta nota, que añadíamos en la descripción del acto místico intelectivo es ser un conocimiento de Dios o de las cosas divinas, que, aunque abstractivo, tiene mucho de experimental. Esta nota es ya característica y exclusiva de la contemplación mística.

Este carácter parece que está en oposición con el de ser un conocimiento abstractivo; porque si el conocimiento de Dios y de las cosas divinas es abstractivo, es imposible que sea experimental. Conocimiento experimental es el que se tiene de una cosa por la afección que en nosotros causa la cosa por sí misma; y el conocimiento o concepto abstractivo se tiene en virtud de efectos que

no son necesariamente afecciones mías ni se experimentan como provenientes inmediatamente de la cosa.

Mas en la realidad no hay contradicción alguna entre ambos caracteres. Porque en la contemplación podemos distinguir la aprehensión de la verdad, el asentimiento a la verdad y el motivo del asentimiento, y en este análisis veremos fácilmente cómo el acto místico es abstractivo y también experimental bajo diversos aspectos.

La aprehensión del objeto en la contemplación de cosas supresensibles es siempre abstractiva, porque se forma por conceptos no tomados de la cosa contemplada, sino de otras cosas ajenas a ella; no tenemos otra manera connatural de aprehender las cosas divinas y en general lo que supera a nuestra experiencia inmediata.

El asentimiento a la verdad también es abstractivo, es decir, que es un acto simple, pero en el que se sintetizan conceptos varios, componiéndolos o dividiéndolos, y estos conceptos así formados no fueron tomados de la cosa en sí, sino de las cosas ajenas a ella.

El motivo de asentir es vario. Hay aspectos en la cosa, que son revelados y se aceptan por la autoridad divina, y entonces el principio, con que se hace el asentimiento, es el hábito de la fe en sentido estricto.

Hay otros aspectos que no son inmediatamente revelados, sino que son deducidos de alguna verdad revelada por una ilación evidente; y entonces el motivo de asentir es el discurso, y el principio que hace el acto es el hábito de la teología adquirida.

Pero además de los motivos de asentir tomados de la autoridad divina o de la legítima ilación de lo revelado, hay otro motivo de asentir en estas cosas y es la connaturalidad o congruencia o conveniencia de la cosa contemplada con nuestra vida interna sobrenatural y con nuestras aspiraciones sobrenaturales y con todo lo que creemos, esperamos y amamos en la cosa contemplada. El acto de la contemplación es uno y simple, pero en él influyen simultáneamente el motivo de la fe y de la connaturalidad sobrenatural experimentalmente sentida. Y esta es la razón por que el acto de la contemplación mística es específicamente diverso de todo otro acto; interviene en él una motivación de forma no humana, en que no se razonan los motivos de asentir, sino

que se acepta la verdad por otra regla superior, que es la moción del Espíritu Santo sentida experimentalmente como proveniente de El.

Para entender esta motivación por connaturalidad, propia de la contemplación mística, será necesario considerar todo el estado subjetivo del que contempla, y en él hallaremos tres elementos: el primero es la vida sobrenatural de la gracia, consistente en el hábito de la gracia, y en los hábitos o virtudes infusos, y en los actos de fe, esperanza y caridad. El segundo elemento es un instinto o inclinación especial del Espíritu Santo, que inclina al alma a asentir a la verdad propuesta. El tercero es una luz del Espíritu Santo, que hace sentir al alma como efectos propios de Dios la vida sobrenatural de las virtudes y de sus actos y del instinto que le mueve a asentir y aceptar la verdad propuesta y la conveniencia o congruencia que hay entre la verdad propuesta y todo lo que el hombre cree, espera y ama en la persona o cosa contemplada. En virtud de esta motivación se pone el juicio y se acepta la verdad contemplada; ese juicio se llama conocimiento por connaturalidad sobrenatural, y en el juicio así motivado consiste lo característico de la contemplación mística.

Este asentimiento, goce y contemplación de la verdad es específicamente diverso del de los otros actos intelectuales sobrenaturales, porque su motivo no es un motivo razonado al modo humano, sino un motivo administrado por la especial moción del Espíritu Santo y por la connaturalidad sentida experimentalmente: Principalis motor ibi est Spiritus Sanctus, qui animam tunc agit per specialissimum auxilium internum, per dona sua, et non tantum per ordinarium modum operandi virtutibus accommodatum (12, 18).

Es parecido a lo que sucede a una madre en los juicios, que emite sobre su hijo, a quien mucho ama y conoce: muchas veces no juzga por motivos razonados, sino por ciertas intuiciones inspiradas por el amor y por la connaturalidad entre la verdad afirmada y lo que de él espera y sabe.

De esta manera la *aprehensión* de la verdad contemplada siempre es abstractiva. El *asentimiento* siempre consiste en un juicio originado por la composición y división de conceptos tomados,

no de la cosa misma contemplada, sino de cosas ajenas a ella, y la *motivación* de la verdad radica en la fe o en la teología científica, y sobre todo en la connaturalidad sobrenatural ya descrita.

En este modo de contemplación por connaturalidad no conocemos a Dios por modo de visión ni por modo de contacto inmediato de su ser, sino por una noticia abstractiva reforzada por la cooperación de los dones del Espíritu Santo, que termina en el conocimiento por connaturalidad. Este conocimiento de Dios y de las cosas divinas se podría llamar conocimiento por contacto, mas no por contacto con el ser mismo de Dios, sino con sus dones, los cuales se sienten experimentalmente como efectos característicos de Dios.

Se podría objetar que esta sentencia es la misma del P. Bainvel o de Maumigny, que antes se exponía como diversa de la sentencia de Suárez. A lo cual respondemos que la sentencia de Suárez no es la misma que la de Maumigny, Bainvel o Garrigou-Lagrange; según estos autores, los efectos sobrenaturales de Dios se conocen por especies infusas, y en ellos como en medio *in quo*, al modo angélico, se conoce a Dios. Mas el P. Suárez dice que los efectos sobrenaturales de nuestra vida espiritual los conocemos, no por especies infusas, sino por una experiencia inmediata sobrenatural (11); y esos efectos sobrenaturales conocidos no son un medio *in quo* para conocer a Dios, sino una disposición del alma para que obedezca al instinto del Espíritu Santo que le inclina a asentir.

¿Y es esta la mente de Suárez, o es una construcción que se nos ha ocurrido a propósito de lo que dice Suárez? Nos parece que esta es la genuina doctrina del P. Suárez, como se verá por los documentos siguientes.

A pesar de la decisión con que Suárez afirma que la contemplación mística es abstractiva, si se exceptúan casos milagrosos, enseña que esa contemplación se hace con la cooperación de tres dones del Espíritu Santo, que pertenecen al entendimiento, cuales son el don de entendimiento, el de sabiduría y el de ciencia (10, 9).

En este tratado de la oración afirma que a la contemplación mística cooperan los dones del Espíritu Santo, y sólo hace lige-

ras observaciones sobre el modo como cooperan; pero en el tratado de los dones explica con más amplitud su pensamiento (*De gratia* l. 2 c. 18-20).

Al explicar el don de Sabiduría menciona la sentencia de S. Alberto Magno: "Dicens sapientiam esse quoddam lumen divinorum sub quo videntur et gustantur divina per experimentum". Y Ricardo de S. Víctor dice: "Actum sapientiae esse contemplari Deum ex dilectione, cum quadam suavitate experimentali in affectu". Suárez se apropia esta sentencia y dice que la Sabiduría "consistit *in quadam scientia experimentali veritatis creditae*" (*De Gratia* l. 2, 18, 18).

Mas ¿cómo se entiende que el don de Sabiduría es un conocimiento experimental de la verdad conocida? ¿Es de la verdad en sí o de los efectos sobrenaturales, que se experimentan al contemplar aquella verdad?

No es la verdad misma en sí la que se experimenta, sino los efectos sobrenaturales que se dan al contemplar la verdad; y esa experiencia no es una experiencia de una afección psíquica cualquiera, sino de una afección psíquica que es un efecto sobrenatural de Dios, que nos une con El: "Dicendum experimentum illud esse plus quam naturale, quia est per effectus supernaturales, et ex peculiari operatione Spiritus Sancti conferentis *quemdam peculiarem sensum spiritualem illorum effectuum et affectuum internorum*, qui per solum naturale lumen aprehendi non possent" (*De Gratia* L. 2, 18, 19).

Por esta experiencia sobrenatural no se conoce con evidencia la verdad misma interna de las cosas contempladas, pero sí se juzgan como dignas de la majestad divina; y con la especial luz que se comunica, se causa una certeza y adhesión intrínsecamente sobrenatural, que es especialísima y sólo se puede tener por el especial auxilio del Espíritu Santo. "Et licet inde non cognoscatur evidenter veritas rerum divinarum, quae per fidem revelantur, evidenter nihilominus iudicantur et reputantur consentaneae divinae bonitati et, quadam peculiari certitudine causata etiam ex motione Spiritus Sancti, mens illis adhaeret, et fide ac amore dignas reputat, et ita talis actus in sua substantia et modo supernaturalis est, et sine Spiritus Sancti specialissimo auxilio non obtinetur" (*De Gratia* L. 2, c. 18, 19).

Y de una manera semejante habla del don del entendimien-

to: la certeza con que se concibe el sentido de las verdades reveladas no se causa propiamente por el motivo de la fe, sino por otros motivos, "adiuncto modo concipiendi et assequendi illa motiva ex instinctu, ut quasi per reflexionem fiat quaedam experimentalis evidentia quod ibi interveniat Spiritus Sancti instinctus et operatio" (Ib. 19, 11). Y cosas parecidas nos dice acerca del don de ciencia (Ib. 20, 8), y del don de consejo (Ib. 21, 8).

Así que en la contemplación infusa, además de las motivaciones que provienen de la fe y de la ciencia teológica, hay otra motivación preveniente de una luz del Espíritu Santo que inclina a asentir: no hay experiencia de la verdad divina o de Dios mismo, sino de la vida interna sobrenatural del que contempla y del instinto divino que nos inclina a sentir.

La solución de dos dificultades deshará cierta obscuridad que tal vez alguno ha experimentado en este asunto.

La primera dificultad es que la experiencia que tenemos de los actos de nuestra vida sobrenatural y del instinto para asentir, que se dice provenir del Espíritu Santo, es una experiencia psíquica como todas las demás: experimentaremos esos actos como actos nuestros íntimos, o sea como afecciones psíquicas, pero no hay manera de que tales actos se experimenten como venidos del Espíritu Santo; y así tendremos una experiencia vulgar interna, no una experiencia intrínsecamente sobrenatural.

Es cierto que nuestros actos psíquicos sobrenaturales en su estructura psíquica no se diferencian de los actos naturales; pero en sí son intrínsecamente sobrenaturales; y aunque naturalmente no podemos experimentar esta sobrenaturalidad, porque esa pertenece a la esencia y no al mero hecho o fenómeno, y las esencias de los actos no son el objeto de la experiencia, sin embargo el Señor puede dar unos ojos espirituales y una especie de hipersensibilidad o hiperestesia, en virtud de la cual experimentemos y sintamos como sobrenaturales y como obras del Espíritu Santo las operaciones de la gracia que se verifican en nosotros: "Dicendum vero est experimentum illud plus esse quam naturale, quia est per effectus supernaturales, et ex peculiari operatione Spiritus Sancti conferentis quemdam peculiarem sensum spiritua-

lem illorum effectuum et affectuum internorum, qui per solum naturale lumen apprehendi non possent" (*De Gratia* L. 2, c. 18, n. 19).

La segunda dificultad está tomada de lo que tanto repetimos, a saber, que la motivación del acto contemplativo proviene unas veces de la ciencia teológica, otras veces de las experiencias sobrenaturales, y otras veces de la autoridad divina o sea de la fe. Si la motivación es la propia de la fe, ya se ve que el acto místico ha de ser un acto simple y no discursivo, porque los motivos lógicos de asentir quedan fuera del acto; mas cuando el asentimiento se funda en la ciencia teológica o en las experiencias sobrenaturales, entonces dicho asentimiento es un discurso, y un discurso ni es contemplación, ni mirada simple, ni es intrínsecamente sobrenatural, ya que la ilación en que se funda tal motivación es meramente natural.

La respuesta es que en toda esta manera de hablar hemos usado un modo elíptico de expresión. En los asentimientos de fe, los motivos de credibilidad quedan fuera del discurso; y lo mismo se ha de decir del acto contemplativo adquirido por ciencia teológica: una vez familiarizados con la verdad, la afirmamos por ser verdad, y no por el discurso, que no volvemos a recorrer. Cuando decimos que asentimos por virtud de las experiencias sobrenaturales y por la connaturalidad sentida experimentalmente, tales experiencias no son un motivo lógico, sino una disposición subjetiva, que nos habilita para asentir: ciertamente puede hacerse un discurso apoyado en tales experiencias en la forma siguiente: tengo tales experiencias divinas, y éstas muestran que la cosa a que me inclinan es verdadera. Pero la contemplación consiste en el asentimiento dado a las verdades a que me siento inclinado por el instinto del Espíritu Santo, dejando fuera de ese asentimiento todo discurso o ilación, como se hace en el acto de fe.

7. La contemplación mística es algo pasivo

La sexta nota característica que tiene la contemplación infusa, es ser pasiva, como dicen todos los tratadistas. Mas esta propiedad ya queda explicada al decir que es infusa y experimental.

La contemplación mística no puede ser pasiva como son la gracia habitual y los hábitos infusos, porque en estas cosas nuestras facultades no tienen influjo alguno físico, y la contemplación es un efecto físico de nuestras facultades elevadas sobrenaturalmente.

Tampoco es pasiva la contemplación como lo es la gracia actual; porque si bien la gracia actual es efecto de nuestras facultades elevadas, no presupone otro acto nuestro anterior del cual dependa, sino solamente la intervención de Dios; y la contemplación supone ya la gracia actual, que consiste en actos nuestros. Por consiguiente la contemplación es pasiva como son los actos que se hacen con la ayuda y el influjo de la gracia actual.

Mas como todos los actos sobrenaturales hechos con ayuda de la gracia son pasivos en este sentido, hay que señalar la diferencia que distingue la pasividad de la contemplación mística de la pasividad de todos los otros actos sobrenaturales. La *primera* diferencia está en que en los demás actos virtuosos el hombre procede razonando sus motivos al modo humano, y en la contemplación no se guía por motivos razonados al modo humano, sino que toma por motivo de asentir la luz divina y el instinto divino que le impele a asentir. La *segunda* diferencia consiste en que en los otros actos sobrenaturales, una vez recibido el impulso y la ilustración para obrar, nosotros bajo la divina gracia ponemos algo con nuestra actividad, o también quitamos algo que ella nos pedía; y en la contemplación mística seguimos el instinto divino sin poner ni quitar nada por nuestro propio esfuerzo, sino que nos acomodamos exactamente al soplo divino, y esto con suma facilidad y suavidad: por esta causa el místico se siente más bien pasivo que activo (12, 13, 19).

8. El acto místico lleva consigo gran dulzura y amor

La séptima nota característica, que señala Suárez a la contemplación mística, es causar una dulzura inenarrable y un amor encendido en el afecto y eficaz en las obras, que llega hasta la obediencia práctica y generosa de todo lo que Dios pide al alma.

La contemplación causa un deleite inenarrable, porque nace del amor. El que mucho ama, desea ardientemente estar unido con el amado y verlo presente; y como en la contemplación se

cumple este deseo del alma con respecto a Dios, se llena ésta de un gozo inefable. Y este gozo es tan grande por ser espiritual, ya que los deleites espirituales superan mucho a los corporales. Y entre los espirituales, el deleite de la contemplación es el mayor que puede darse en la tierra. Porque el deleite sigue a la mejor operación de la más noble facultad, cuando versa sobre el mejor objeto de dicha facultad, y cuando la facultad no se halla impedida, según la doctrina de Aristóteles. Y en la contemplación se ejercitan las dos operaciones más nobles del hombre que son los actos de entendimiento y de voluntad, y estas operaciones versan sobre el mejor objeto, que es Dios, y la facultad no se siente impedida, antes la contemplación se hace con suma facilidad y suavidad; de donde se sigue que el deleite causado por la contemplación es el mayor que se puede pensar (9, 10).

La contemplación también causa amor. Porque ella es una imitación de la visión beatífica; y como de la visión beatífica nace un amor y suavidad indecible, también de la contemplación mística se origina un amor y una suavidad parecida a la del cielo. Hay sin embargo gran diferencia entre la suavidad y amor de la contemplación mística y la visión beatífica. En ésta la suavidad y el amor no pueden crecer, porque ya están los bienaventurados en estado de término; mas en la contemplación el místico no está en estado de término, y así su contemplación y su amor pueden ir en aumento. Y al aumentarse el amor, crece en perspicacia la contemplación, y la contemplación así mejorada, de nuevo aumenta el amor: con lo cual la felicidad y suavidad de este feliz estado crece sin cesar (9, 11, 12).

9. La contemplación mística es de breve duración

La octava nota que señala Suárez como característica de la contemplación es ser de breve duración.

Podríamos distinguir entre la vida contemplativa, que se dedica a ejercicios espirituales pertenecientes a la propia perfección y no al cuidado de los prójimos, y el acto contemplativo.

Si se habla de la vida contemplativa, ésta puede ser de larga duración, como es patente y se ve por la experiencia de las Ordenes contemplativas (10, 10).

Pero si hablamos del acto contemplativo, éste no puede ser naturalmente hablando ni uniforme ni de mucha duración (10, 11). La razón es porque en esta contemplación hay que abstraerse de todos los sentidos y de todo discurso para ocuparse en una mirada sencilla de cosas puramente espirituales y altísimas, lo cual no se hace sin gran violencia del cuerpo y de todos los sentidos (10, 12).

Además como la contemplación es un conocimiento imperfecto, el entendimiento tiende siempre a tener otro conocimiento mejor, y la voluntad tiende a poseer el objeto cada vez más por entero; y por eso ambas facultades no descansan, sino que incesantemente añaden nuevos actos que destruyen la uniformidad y continuidad, y sólo permiten corta duración a cada acto (Ib.).

Si no hablamos de la perfecta uniformidad y continuidad del acto contemplativo, sino de la duración en la contemplación de una misma verdad con alguna variedad en afectos y consideraciones, la contemplación se puede prolongar bastante (10, 13).

Estas observaciones las hacemos, añade Suárez, hablando del modo que es proporcionado a la naturaleza, a la cual la gracia suele acomodarse; mas la experiencia tiene mucho peso en estas cosas, y por consiguiente, si alguien tuviere una experiencia y observación diversa, puede hablar de modo diverso (Ib.).

Por lo dicho en toda esta primera parte se desprende que el acto contemplativo se puede describir por las siguientes notas: el acto contemplativo es una oración mental superior, en la que se dan esencialmente actos de entendimiento y de voluntad, y consiste en una mirada simple y amorosa de Dios y de las cosas divinas: la cual mirada, si bien es abstractiva, es sin embargo un conocimiento infuso, experimental por connaturalidad, pasivo, de mucha eficacia para aumentar el amor divino y para causar divinos consuelos, y siempre es de corta duración.

Como ya advertimos al principio, en esta descripción hay notas comunes a otros actos sobrenaturales, y algunas notas características, y alguna que se podría decir propiedad suya. Son notas comunes el ser una mirada simple y amorosa de Dios y de las cosas divinas, la cual es abstractiva y sobrenatural o infusa. Son notas características el ser un conocimiento experimental por connaturalidad y pasivo, y de suma eficacia para encender el amor práctico y sacrificado y para causar consuelos inenarra-

bles; y una propiedad suya podría decirse el ser de corta duración.

PARTE II

NATURALEZA DE UN ACTO MÍSTICO ESPECIAL: EL ÉXTASIS

Para declarar la esencia del acto místico, no basta dar a conocer en abstracto la esencia del acto místico en general, sino que se han de dar a conocer algunas de sus clases más insignes. Esto es lo que ha hecho Suárez. Una vez que ha examinado y determinado la esencia del acto místico en general, se detiene a examinar la naturaleza de una de sus clases más insignes que es el éxtasis. Y para darlo a conocer examina primero los efectos que la contemplación causa de suyo en el cuerpo, y en el entendimiento y en la voluntad, omitiendo aquellos otros efectos que no lleva de suyo la contemplación, aunque sea extática, como son la levitación, las revelaciones y las visiones.

Extasis es una contemplación mística de tal fuerza en el afecto y en el amor que va acompañada de abstracción y de suspensión radical del sentido externo. No sólo no funciona de hecho el sentido, lo cual se llama abstracción de los sentidos, sino que tampoco puede reaccionar a los excitantes proporcionados, lo cual se llama suspensión de los sentidos o suspensión radical de los sentidos (15, 1).

Para investigar la esencia de este estado, examinaremos la índole de la contemplación que se tiene en el éxtasis, la índole de la suspensión de sentidos que la acompaña, y el estado en que queda el entendimiento y la voluntad durante el éxtasis.

1. Indole de la contemplación intelectual en el éxtasis

La contemplación que tiene lugar en el éxtasis no es una contemplación independiente de la fantasía en la adquisición de la verdad, o en la consideración y goce de la misma.

El P. Suárez al tratar del éxtasis insiste en su punto de vista, de que la contemplación mística, aun en el éxtasis, es acomodada a la índole del entendimiento humano, y por tanto depen-

de del fantasma así en la adquisición de los conocimientos como en la continuación y goce de los mismos (17, 1), y que si alguna vez se han dado casos de una contemplación por especies infusas, han sido rarísimos y por modo de excepción y privilegio (17, 4).

Pero a continuación añade que, aunque se diera tal modo de contemplación, ella no causaría el éxtasis o la suspensión del sentido aun interior. La visión intuitiva y la ciencia infusa funcionarían con principios que no se han tomado de los sentidos, y por consiguiente ni se ayudarían de ellos ni los impedirían: sucedería lo que sucederá en los resucitados, los cuales tendrán subidísima contemplación por la visión beatífica y por la ciencia infusa, y sin embargo no tendrán suspensión ni abstracción alguna de los sentidos (16, 10; 17, 5, 6).

Consiste, pues, la contemplación durante el éxtasis en una contemplación que es abstractiva (17, 1, 7) como toda contemplación infusa, aun la de más intensidad y de más ardiente afecto (17, 4).

2. Índole de la suspensión del sentido

En el éxtasis lo más observable exteriormente es la suspensión de los sentidos y tenemos que examinar la índole de esta suspensión.

Esta suspensión no consiste en la mera *abstracción del sentido*, por la que, si bien de hecho no se usa de ellos, sin embargo puede reaccionar a sus excitantes proporcionados: esta abstracción no es característica de la contemplación infusa, sino que se da en toda clase de contemplación o de meditación. Cuando queremos pensar con profundidad alguna cosa, apartamos los sentidos de sus objetos y los tenemos recogidos. El entendimiento no necesita de los sentidos exteriores sino del fantasma, y el fantasma no depende del uso actual de los sentidos, antes puede con facilidad funcionar aunque los sentidos externos no funcionen actualmente (14, 8).

Tampoco consiste el éxtasis en la suspensión radical del sentido *interno* y *externo* simultáneamente (17, 3). Ya hemos dicho antes que la contemplación, que se tiene en el éxtasis, es la contemplación abstractiva o dependiente del discurso y de las espe-

cies abstraídas del fantasma: ahora bien, el entendimiento, al usar de esas especies, depende de la cooperación de algún fantasma; luego es imposible que en la contemplación extática se suspenda la función de la fantasía (17, 7, 8); si se suspende la cooperación de la fantasía, se suspende también connaturalmente la función de la inteligencia y cesa toda contemplación (17, 8, 11).

Además tal suspensión total del sentido interno se afirma gratuitamente, porque no puede ser comprobada por ninguna observación externa ni por la introspección. La observación externa solamente nos dice que el extático no reacciona a los excitantes externos, pero no nos dice nada sobre los sentidos internos. Y la introspección tampoco puede saber nada acerca de ello. Porque si la contemplación es de cosa puramente espiritual, suele haber olvido de lo que allí sucedió; y si es de alguna cosa sensible y corporal, entonces no se puede afirmar que allí no concurrió para nada la imaginación, porque es difícil hacer esta discriminación en tales materias (19, 9).

Podría suscitarse una dificultad grave.

Parece que así como la excesiva atención de la fantasía a sus imágenes suspende la operación del sentido exterior, así la excesiva atención del entendimiento en la contemplación suspende la operación de la fantasía.

Mas no hay paridad. La operación del entendimiento depende de la fantasía, y así, la demasiada atención intelectual no suspende la función de la fantasía, sino que suscita los fantasmas oportunos, y éstos al mismo tiempo ayudan a la inteligencia. Pero la operación de la fantasía no depende actualmente del sentido exterior, y así puede atender sin ayuda de él, y puede ser tanta la atención, que no le quede energía para ayudar al sentido externo a sus operaciones (17, 8, 11).

Un corolario de lo dicho es que el éxtasis tampoco lleva consigo una suspensión del apetito sensitivo, de la motilidad y de la vegetación.

El apetito sensitivo no necesita para su operación sino de la fantasía; y como ésta no queda suspendida en sus operaciones, tampoco se suspende el apetito sensitivo. Por eso vemos que lejos de estorbar el apetito sensitivo a la contemplación, la ayuda notablemente, moviéndose por simpatía con la voluntad. Y esta

es la causa por qué los varones espirituales no han de despreciar los sentimientos del apetito sensitivo, que se suscitan como consecuencia de los actos de la voluntad, porque no solamente son consecuencias de dichos actos, sino que además ayudan a fomentar los afectos de la voluntad (18, 2, 4).

La motilidad no cesa del todo, por la misma razón. La motilidad no necesita sino de la imaginación y del apetito sensitivo, y como ninguna de estas facultades queda suspendida, por eso tampoco queda del todo suspendida la motilidad (18, 5).

Sólo hay que notar que la motilidad queda restringida a aquellas cosas que pueden ayudar al fin de la contemplación, como a pronunciar ciertas palabras y a hacer ciertos gestos devotos (Ib.).

Las operaciones vegetativas no se suspenden, pero se retardan y entorpecen algo.

No se suspenden, porque esas operaciones se hacen por fuerzas físico-químicas y ésas permanecen intactas. Se retardan algo, porque las operaciones vegetativas en parte dependen del ejercicio de la motilidad proporcionada, y ésta queda bastante restringida, aunque no impedida (18, 7).

Descartadas todas las maneras de suspensión de sentidos, que no constituyen el éxtasis, diremos ya *cuál es la suspensión propia del éxtasis.*

Esa suspensión es la impotencia de reaccionar que se da en los sentidos exteriores solamente.

Hay ciertamente una conexión entre la contemplación mística profunda y ferviente, y la suspensión de los sentidos exteriores. Y se podría preguntar si esa conexión es natural como consecuencia necesaria de la profundidad de la contemplación y ardor del afecto, o si es sobrenatural y cosa añadida a la contemplación, como gracia o fenómeno distinto (15, 2).

El P. Suárez responde con distinción.

En la contemplación sobrenatural e infusa esa suspensión es natural.

No son dos gracias, una la contemplación y otra la suspensión de sentidos, sino una sola, que es la profundidad de la contemplación y fervor del afecto. La suspensión radical del sentido se sigue naturalmente de ello: y la razón es porque cuando el alma aplica totalmente sus fuerzas a la contemplación, no le quedan energías para tener despierto el sentido (15, 5).

3. Posibilidad del éxtasis natural

Mucho duda Suárez si la contemplación natural y profana puede causar connaturalmente el éxtasis, o sea la suspensión radical del sentido externo. Pero a pesar de todas sus vacilaciones tiene por verosímil la doctrina siguiente:

Si el alma aplica todas sus fuerzas a la contemplación, le parece que connaturalmente se seguirá el éxtasis (15, 6).

Pero ¿puede el alma aplicar todas sus fuerzas a la contemplación con la intensidad necesaria para que siga el éxtasis, o sea la suspensión radical del sentido externo? De esto no le consta con certeza (15, 6; 19, 30). Por una parte la razón no le muestra que la cosa sea imposible; mas por otra parte la experiencia propia y la observación ajena no le presenta ningún caso de éxtasis natural. Solamente la historia le presenta algunos casos, que tal vez no tienen fuerza decisiva (15, 6).

Sin embargo tiene por probable lo siguiente: el alma no puede aplicarse a la contemplación con la atención suficiente para causar el éxtasis directa e inmediatamente, diciendo v. g. quiero aplicar el entendimiento con tal intensidad que queden suspendidos los sentidos (19, 25); pero indirectamente puede alcanzar ese grado de intensidad de atención intelectual, aplicando con mucho esfuerzo la imaginación al objeto contemplado: de esta manera indirecta, en determinadas circunstancias se podrá seguir el éxtasis; y esas circunstancias las determina más en particular, y son: cuando la persona está muy familiarizada con la verdad contemplada, y cuando percibe mucho deleite en contemplarla, y cuando posee algún humor fuerte y tenaz, como la melancolía (19, 30). De esta manera indirecta, no solamente el hombre, sino también el demonio podría causar el éxtasis natural (Ib.).

Sin embargo el éxtasis natural nunca podrá tener el mismo *proceso* que el sobrenatural. Este empieza por la atención intensa de la inteligencia y termina en la suspensión del sentido externo; y por el contrario el éxtasis natural comienza por la atención intensa de la imaginación, y termina por la atención concentrada del entendimiento (11, 21) y por la suspensión del sentido externo. La acción directa sobre el entendimiento es solamente de Dios (19, 30).

Y resumiendo lo dicho acerca de la índole de la suspensión de los sentidos, podemos decir que el éxtasis no consiste en la mera abstracción de los sentidos externos, ni en la total suspensión de sentidos externos e internos, sino solamente en la suspensión radical de los sentidos externos, y esta suspensión ciertamente es connatural en la contemplación sobrenatural, y verosímilmente también es connatural en la contemplación natural, con la diferencia de que la suspensión del sentido tiene su raiz en la atención profunda de la inteligencia en la contemplación sobrenatural, y en la excesiva atención de la fantasía en la contemplación natural.

4. Estado del entendimiento en el éxtasis

No haríamos del todo el análisis del éxtasis si no examinásemos el estado de libertad o necesidad del entendimiento y de la voluntad en el éxtasis sobrenatural. Hablaremos primero del estado del entendimiento.

Tres cosas se pueden considerar en el entendimiento: su poder reflexivo, la libertad para atender al objeto contemplado, la libertad para juzgar de lo aprehendido. Y estas tres cosas las podemos considerar en la contemplación independiente del fantasma y en la que depende del fantasma.

A. Contemplación independiente del fantasma.

Poder reflexivo.

Si se trata de la contemplación independiente del fantasma, como sería la visión intuitiva y clara de la divina esencia, o la ciencia de suyo infusa o la contemplación dependiente de especies adquiridas por abstracción del fantasma, pero elevadas para operar con independencia del mismo, el entendimiento tiene perfecto uso de razón y facultad para reflexionar sobre sus actos y sobre su estado, porque por hipótesis no tiene dependencia alguna de los sentidos, y así no tiene cosa alguna que impida la facultad de reflexionar (19, 4). Y esa perfecta reflexión se conserva, aunque el acto de contemplar no sea libre, como sucede en los bienaventurados: ellos contemplan necesariamente a Dios, y sin embargo conservan perfecta facultad de reflexionar (19, 6).

Libertad en la atención.

La contemplación independiente del sentido interno a veces se puede infundir por modo de hábito y otras veces se puede infundir por modo de acto. Cuando se infunde por modo de hábito, entonces el acto de atender o darse a la contemplación es libre (19, 6). Mas si se infunde por modo de acto, entonces el atender o el contemplar no es cosa libre sino necesaria (19, 7).

Libertad en juzgar.

Aunque la atención y la aprehensión del objeto contemplado sea necesaria, el juicio puede ser libre. Porque entonces pueden suceder dos cosas: a veces el objeto contemplado se conoce obscuramente, como son las cosas reveladas, y entonces hay libertad de juzgar (19, 8); y otras veces el objeto contemplado podrá ser una cosa conocida evidentemente, y entonces el juicio será necesario (19, 9).

B. Contemplación dependiente del fantasma.

Pero, como se ha dicho muchas veces, la contemplación independiente de toda operación de la fantasía no es la que constituye el estado místico; éste se constituye por la contemplación dependiente del fantasma, y por eso es más interesante examinar el estado del entendimiento en este modo de contemplación: Y aquí afirmamos lo que se afirmó en la anterior contemplación, a saber que se conserva la perfecta facultad de reflexionar, y aunque la atención sea necesaria, sin embargo el juicio puede ser libre.

Poder de reflexionar.

En el éxtasis el entendimiento conserva perfecto uso de razón o de reflexión sobre su condición y estado. Esto puede suceder milagrosamente o sin milagro especial. Milagrosamente sucederá si la persona tiene ligados los sentidos exteriores por la pesadez del sueño natural: en este caso puede Dios purificar los fantasmas para que no tengan el desorden y dispersión que tienen en el sueño común (19, 10, 19); y así en estado de sueño natural tuvieron sublimes comunicaciones con Dios Adán y Salomón. La reflexión se puede conservar también sin especial milagro a pesar de estar ligados los sentidos externos por el éxtasis: porque supuesta la gracia de la contemplación infusa, ésta arrastra a la fantasía, y hace que tenga orden y no se disperse como en el sueño natural (19, 10).

Libertad de atender.

La atención del entendimiento a la cosa contemplada en esta contemplación dependiente del sentido interno no es libre directa e inmediatamente, aunque sí puede ser libre remota e indirectamente.

No es libre directa e inmediatamente, porque la experiencia nos enseña que el hombre no tiene el poder de recogerse en contemplación tan profunda que caiga en éxtasis (19, 24, 25). Es un don gratuitamente infundido por Dios. Y si el hombre hiciese conatos directos para tener una contemplación tan profunda, que llevase consigo la suspensión de los sentidos externos, tal pretensión no sólo no le ayudaría para obtenerlo, sino que le distraería de la contemplación, y le impediría caer en éxtasis (19, 25).

Sin embargo indirecta y mediatamente la contemplación extática puede ser libre. Puede el hombre que ya ha llegado al estado habitual de contemplación mística, aplicarse voluntariamente a una oración mental devota y recogida, y entonces Dios puede otorgar el don de la contemplación mística y aun del éxtasis (19, 25). Y esta aplicación voluntaria a la oración mental devota y recogida puede ser ayudada en alguna manera por la simpatía de las facultades. Si el entendimiento contempla con mucha atención y reverencia una verdad, se excita el amor; el amor aviva la contemplación, y ésta de nuevo aviva el amor. Y de esta manera puede suceder que intervenga el Señor con su gracia e infunda la contemplación extática (19, 26). Mas esta preparación voluntaria y remota no es suficiente ni eficaz ni infalible para obtener el éxtasis, sino que es una manera de ponerse en estado de esperar la venida del beneficio gratuito de Dios (Ib.).

Libertad de juzgar.

Finalmente el juicio puede ser libre o necesario. Será libre, si lo que se representa, es algo revelado; y será necesario si se trata de una cosa evidente. Así por ejemplo, si en la contemplación se considera el misterio de la Trinidad o de la Eucaristía el asentimiento será libre. Y si se considera la existencia y las perfecciones divinas, el juicio podrá ser necesario (19, 8, 9).

5. Estado de la voluntad en el éxtasis

Y ¿cuál es el estado de la voluntad en el éxtasis en cuanto a su libertad? Y no preguntamos de la libertad que tenga la voluntad para tener o no tener el acto de la contemplación extática, porque de esto ya hemos hablado, sino que se pregunta solamente acerca de la libertad o no libertad en el amor y en el afecto a las cosas contempladas dentro del éxtasis. Y de este amor decimos que la voluntad conserva la libertad en cuanto al ejercicio y en cuanto a la especificación, y esto así en la contemplación independiente de todo fantasma, como en la contemplación dependiente del fantasma.

Si se trata de la contemplación independiente del fantasma, la voluntad queda libre: porque como el entendimiento queda con perfecto uso de razón y *puede* conocer cosas como no necesariamente buenas y apetecibles, queda libre para amarlas o no amarlas (20, 1, 2).

Si se trata de la contemplación dependiente del fantasma, también se conserva la libertad en cuanto al ejercicio de amar o o no amar y en cuanto a la especificación de tener tal o tal afecto. Es libre en cuanto al ejercicio, porque fuera de la visión beatífica, el acto de amar actualmente, no aparece como cosa absolutamente buena y exenta de todo incómodo: luego puede querer el ejercicio o no querer ese ejercicio (20, 8). Y es libre en cuanto a la especificación, porque aunque el entendimiento queda necesitado a atender, sin embargo el juicio puede ser indiferente bajo muchos aspectos de la cosa, y en esos aspectos es libre la voluntad para amar bajo un aspecto u otro (20, 11).

PARTE III

DISPOSICIONES PARA LA CONTEMPLACION INFUSA

Una vez que hemos determinado la naturaleza de la contemplación infusa por ciertas notas intrínsecas, podemos ampliar el conocimiento de esa misma naturaleza examinando las disposiciones que preparan para ella.

1. Disposiciones morales y físicas

Una cosa es el estado místico y otra el acto místico aislado y esporádico. El estado de contemplación místico es tal índole y condición de vida interior, en la que la persona tiene habitualmente o con frecuencia el don de la contemplación mística. El acto aislado de contemplación se puede encontrar aun en los principiantes y los proficientes y perfectos que todavía no han llegado al estado habitual de contemplación. Hablaremos de las disposiciones morales y físicas que se requieren en ambos casos.

Para el *estado* de contemplación mística se requiere como preparación moral la perfección de la caridad. Porque el estado de contemplación no consiste solamente en un acto aislado de contemplación, sino que es una condición de vida en que la contemplación es en cierta manera habitual; y para tener de una manera habitual la contemplación infusa, se necesita tener gran moderación y compostura de las potencias e inclinaciones, y estar muy ejercitado en las virtudes y estar muy iluminado con santas consideraciones. Y todo esto sólo se halla en los perfectos (11, 9). Porque la perfección de la caridad consiste precisamente en estar muy desasido de las cosas temporales, en tener paz del alma y no ser agitado por variedad de deseos, en no dejarse llevar de ordinario por las pasiones, en estar totalmente dependiente de la voluntad divina, en acordarse casi siempre de su presencia, y en evitar todo pecado venial y faltas voluntarias (11, 3). Pero dice Suárez que la perfección no es una disposición moral suficiente e infaliblemente ligada con la contemplación: puede haber personas que hayan llegado a la perfección y que no tengan el estado místico (11, 9) y esto no por culpa de ellos, sino solamente por la oculta disposición de la divina Providencia (Ib.).

Además de la disposición moral podemos hablar de una disposición física, la cual no se necesita, como cosa que tenga orden positivo a la contemplación, sino como algo que no la impida; y así los muy tardos de ingenio, o los que tienen mucha movilidad o inquietud orgánica, no son aptos para la contemplación. Dios ciertamente podría vencer este impedimento con su gracia de una manera casi milagrosa; pero la gracia se acomoda a la naturale-

za, y no suele dar el don de la contemplación a los de índole inquieta o tarda (11, 9).

Si no hablamos ya de la contemplación habitual, sino de la contemplación por modo de acto esporádico, entonces no se necesita para ella la perfección como disposición necesaria, antes Dios puede y suele darla a los imperfectos y principiantes por una gracia especial.

Pero sin embargo para esos actos aislados se puede dar alguna disposición moral no infalible, sino de cierta congruencia. Esta disposición sería ejercitarse en actos de amor hechos cada vez con más pausa o reposo, en hacer actos de devoción sustancial, y en darse a la contemplación adquirida, de tal manera que la oración mental no consista sólo en agitarse el entendimiento de un discurso en otro, sino también en fijar de vez en cuando la mirada quieta y reposada en la verdad adquirida: y puesto este trabajo de nuestra parte, hemos de esperar lo que Dios nos diere según su voluntad (11, 10).

Así que hablando del estado habitual de contemplación hay una disposición moral connatural, aunque no suficiente, que es la perfección de la caridad; y una disposición física, que no tiene ninguna connaturalidad con la contemplación infusa, sino que es meramente una remoción de impedimentos, y esa disposición es una índole o natural que no sea de tardo ingenio ni de excesiva movilidad orgánica. Si se trata de actos aislados de contemplación, para ellos no se necesita como disposición moral la perfección de la caridad; sino ordinariamente el aplicarse al amor quieto y sosegado de Dios y a la simple mirada de las verdades ya adquiridas.

2. Vocación para la contemplación mística

Lo que hemos dicho acerca de las disposiciones para la contemplación es una respuesta adecuada al problema tan agitado hoy sobre si todos son llamados al estado místico, y si el estado místico es o no un constitutivo o prerrequisito para la perfección.

Las sentencias son tres:

La primera es la del grupo llamado teresiano, y dice que no

todos son llamados a la contemplación; por esto puede haber personas que habiendo sido perfectas, no hayan tenido el estado de contemplación, y esto sin culpa alguna de su parte; aunque lo más común es que los que han llegado a la perfección tengan también la contemplación infusa habitual: así opinan los jesuitas en general y los carmelitas.

El segundo grupo es el de los dominicos y el de Saudreau. Estos pretenden que todos los hombres están llamados a la contemplación mística, y tienen gracia suficiente para ello: por tanto los que no llegan a ese estado, no llegan por falta suya, y por no haber correspondido a las gracias de Dios, el cual llama a todos primero al estado de gracia, y después al estado de perfección, y al estado de contemplación mística. El estado místico no está físicamente en nuestras manos, pero sí moralmente, porque no es sino la evolución connatural de la gracia. No es un don sobreañadido accidentalmente al estado de perfección, al cual todos están llamados, sino que es la misma perfección.

Es famosa la sentencia de Garrigou-Lagrange que pertenece a este grupo: Todos están llamados a la perfección y tienen gracia suficiente para ella. Concede sin embargo que muchos *perfectos* mueren sin haber llegado al estado de contemplación, y esto *sin culpa alguna* de ellos. Mas de aquí no deduce como debiera hacerlo, que los tales no estaban llamados a la contemplación, antes afirma que estaban llamados, pero que no llegarían a ella sino en un tiempo *más largo del que les duró la vida*. Esto es conceder realmente que no todos están llamados a la contemplación, sin querer concederlo verbalmente. La razón en que funda su teoría es que todos los justos tienen la gracia, las virtudes y los dones del Espíritu Santo, los cuales dones van aumentando con el aumento de la virtud; luego al llegar a la perfección, han crecido tanto los dones, que ya obrarán connaturalmente del modo sobrehumano, y en esto consiste la contemplación mística.

La tercera sentencia es de Tanquerey [10], el cual quiere conciliar las dos sentencias anteriores. Dice que todos son llamados a los estados místicos inferiores de quietud árida y de quietud suave, pero no todos están llamados a los estados místicos supe-

10 *Compendio de Ascética y Mística* (1930) 997s.

riores: de esta manera se concede algo a las dos sentencias opuestas.

Suárez dice que no todos están llamados a la contemplación habitual. Si todos fueran llamados a la contemplación infusa, entonces el no llegar a ella siempre sería una falta de correspondencia a la gracia; mas el P. Suárez dice expresamente que puede haber personas perfectas que no llegan al estado de la contemplación, no por falta alguna suya, sino por una de dos causas que son ajenas a todo defecto propio: una es la oculta disposición de la divina providencia, que no lleva a las almas por ese camino; y otra es la índole o complexión, que es o de tarda inteligencia, o de excesiva movilidad orgánica: cosas ambas plenamente inculpables (11, 9).

Y de estas mismas consideraciones se deduce que la contemplación habitual, no es para Suárez ni un constitutivo ni un prerrequisito indispensable para la perfección. Porque nos dice que hay personas que han llegado a la perfección, y que sin embargo no tienen la contemplación infusa; luego ésta no es indispensable para la perfección. Y también podríamos argüir así: todos los hombres están llamados a ser justos y a ser perfectos en la caridad; mas no todos están llamados a la contemplación, según Suárez, luego ésta no es ni constitutivo ni prerrequisito para la perfección.

CONCLUSION

Terminaremos nuestro trabajo con dos consideraciones: una es acerca del éxito de las explicaciones y teorías místicas suarecianas y otra acerca de su método de trabajo.

¿Cuál ha sido la suerte de sus teorías místicas? Podemos éstas considerarlas en el terreno de las posibilidades y en el terreno de los hechos.

En el terreno de las posibilidades Suárez ha tenido pleno éxito. Suárez ha enumerado minuciosamente y con plena exactitud las diversas maneras cómo pudiera en absoluto verificarse la contemplación mística, a saber: por visión intuitiva de Dios, por conocimiento de forma angélica, el cual se daría cuando se conociesen los efectos sobrenaturales por la ciencia infusa, y en

esos efectos como en medio *in quo* se contemplase a Dios; por especies abstraídas del fantasma, pero elevadas para funcionar sin ninguna dependencia del fantasma, y finalmente por conocimiento dependiente del fantasma, pero sublimado por el conocimiento experimental por connaturalidad. Y dentro de esta última clase caben todas las variedades enumeradas por los místicos, como son contemplación extática, y contemplación no extática, la cual puede ser oración de quietud, de unión plena y de unión transformante o de matrimonio espiritual.

Si descendemos al terreno de los hechos, Suárez dice que la contemplación, que se da de hecho entre los místicos, no es independiente de la operación de la fantasía, sino dependiente de ella así en la adquisición de la verdad, como en la contemplación quieta y sosegada de la verdad ya conocida; y si bien ha admitido un conocimiento experimental por connaturalidad, éste no es directamente un conocimiento de Dios, sino de lo sobrenatural creado que se da en nosotros; y el conocimiento que tenemos de ese sobrenatural creado, no es por especies infusas, que nos harían conocer a Dios en esos efectos como en medio *in quo* a la manera angélica, sino que es experimental, gracias a una elevación especial de la lumbre intelectual nuestra: el conocimiento que se tiene de Dios y de las cosas divinas siempre es abstractivo. Ha tomado muy a la letra las declaraciones de San Juan de la Cruz y de Santa Teresa, cuando dicen que el conocimiento que de Dios tienen, por muy subido que sea, es un conocimiento de fe per speculum, in aenigmate, no distinto, sino confuso, como el que se obtiene por las negaciones más universales de toda imperfección.

En este terreno de los hechos y de la interpretación de las introspecciones de los místicos, la mayor parte de los tratadistas modernos han abandonado a Suárez, y dicen que la contemplación mística es o bien una simple mirada de Dios, de la misma especie que la visión intuitiva de la esencia divina, o un contacto inmediato con la misma esencia divina, o una ciencia infusa de los efectos creados, en los cuales, como en medio *in quo* se conoce y contempla la divinidad. Solamente sigue a Suárez el grupo de Saudreau, que aunque numeroso, no es el más importante.

Sin embargo en el mismo terreno de los hechos Suárez nos ha dado dos explicaciones de valor permanente. La primera per-

tenece al conocimiento por connaturalidad sobrenatural experimentada, debida a la cooperación de los dones del Espíritu Santo; y la otra pertenece a la explicación del éxtasis así natural como sobrenatural. Ambos éxtasis se pueden seguir connaturalmente a la contemplación ya infusa ya natural, porque tanto en el orden sobrenatural como en el natural le parece que el alma puede ser aplicada con todas sus fuerzas a la contemplación de algún objeto y entonces se dará el éxtasis; mas el proceso de ambos éxtasis es del todo diferente: el éxtasis sobrenatural comienza por el influjo de Dios sobre el entendimiento, el cual cautivado por Dios, arrastra tras sí la imaginación tan fuertemente que no queda energía para los sentidos exteriores y así éstos quedan suspendidos. Y el éxtasis natural comienza por la imaginación, que aplicada con vehemencia al objeto de la contemplación, consume todas sus energías y no deja ninguna para el sentido exterior y así éste queda suspendido.

Si miramos ya al *método de trabajo*, encontramos en Suárez todas las buenas cualidades que de ordinario le adornan, como son, inmensa erudición, plenitud en la materia, penetración en la crítica, orden dispositivo y expositivo admirables, coherencia inquebrantable en sus doctrinas y unidad de sistema explicativo.

Ante todo se ha documentado copiosamente en aquellos autores que le podían orientar en la significación de los nombres, en la realidad y descripción de los hechos, y que le podían informar de los problemas y teorías que se agitan en estas materias. Nada menos que cuarenta y seis autores distintos cita en estos doce capítulos que dedica a la contemplación mística, y esos 46 autores son citados con frecuencia y en varias de sus obras.

En *segundo lugar* establece el orden dispositivo, o sea qué lugar ha de ocupar el tratado de la mística en la ciencia, y dice que pertenece a la Teología, y al tratado de los actos humanos, y al tratado peculiar de las virtudes, y entre éstas al tratado de la religión, y en éste al tratado de la oración mental superior. Con esto cumple lo que él dice a veces: que más prefiere suprimir el tratar de alguna materia, que tratarla o fuera de su sitio, o a la ligera.

Tercero establece el orden expositivo: excogita todos los problemas que se han de explicar en ese tratado particular, y los

va exponiendo con toda sobriedad, concisión y concatenación lógica. Sin detenerse a tratar el problema an res sit, porque supone la realidad de los hechos místicos, describe primeramente la esencia del acto místico, reuniendo todas las notas y propiedades que le pueden ayudar para distinguirlo de todos los otros hechos sobrenaturales. Después nos da varias veces la división de las contemplaciones místicas posibles, con lo cual se confirma de nuevo qué es lo propio de los actos místicos que se dan en realidad. Después examina la naturaleza de un acto místico más insigne, como es el éxtasis. Y por fin no omite el tratar acerca de las disposiciones para el acto místico y sobre el llamamiento al estado místico.

Pero lo principal que hay que considerar, más bien que su documentación, o el orden dispositivo o el orden expositivo, es el género de principios que le guían en la solución a priori de los principales problemas que se investigan, en lo cual se echa ver cómo jamás olvida la unidad de su sistema metafísico.

Uno de los principales problemas que hay que resolver, es por qué la contemplación infusa no puede ser independiente de la operación dtl fantasma, sino que siempre es un conocimiento abstractivo, según su teoría del acto místico.

La razón a priori es porque la contemplación independiente del fantasma es milagrosa, y los milagros son raros, y no tan frecuentes como el acto místico.

Pero ahora queda por inquirir por qué la operación independiente del fantasma es un verdadero milagro.

Los principios, que estableció en el tratado *de Anima*, resolverán el problema.

El entendimiento humano depende del fantasma no sólo para adquirir las especies, sino también para usar de las ya adquiridas; por consiguiente tener una operación intelectiva independiente del fantasma sería una cosa contra la índole de la naturaleza humana y por tanto un verdadero milagro.

Y ¿por qué el entendimiento humano tiene esa dependencia?

Por la unión substancial del alma con el cuerpo; tal unión sería ociosa si el cuerpo no ayudase al alma a su principal operación, cual es el entender.

Y ¿por qué el alma está unida substancialmente al cuerpo?

Porque es una substancia incompleta, que radica en sí operaciones que no puede llevar a cabo sin la unión con el cuerpo.

Y ¿por qué el alma es una substancia incompleta, y radica tal género de operaciones?

Ya no se puede dar una razón a priori, intrínseca al alma misma, porque tal índole del alma es el constitutivo de su esencia, y los elementos constitutivos no se derivan a priori de otro predicado intrínseco anterior; de lo contrario no será un constitutivo, sino una propiedad derivada. Los elementos constitutivos sólo tienen una razón a priori extrínseca, que explica su posibilidad y ésta es la imitabilidad de la divina esencia y la dependencia esencial de la criatura con respecto al Creador, o sea es aquel predicado que constituye la diferencia esencial y característica con el Creador, y del cual se derivan a priori todos los otros predicados característicos de la criatura.

Otra de las cosas que había que explicar en la mística es la posibilidad de la experiencia mística o el conocimiento de las cosas divinas por connaturalidad sobrenatural. ¿Cómo explicar a priori la posibilidad de esa experiencia mística y ese conocimiento por connaturalidad? Por los dones del Espíritu Santo, cuya realidad demostró en el tratado *De Gratia* L. 2, cc. 17-21.

Y ¿cuál es la razón *a priori* de la posibilidad de los dones del Espíritu Santo? Es la misma que suele darse para explicar todos los dones sobrenaturales pertenecientes a la interna santificación de la criatura. Dios es felicísimo con la visión intuitiva de su propia esencia; y como la visión intuitiva de Dios en su concepto formal y explícito no incluye la aseidad, por eso Dios es imitable en esa perfección, como lo es en todas aquellas perfecciones, que no incluyen formal y explícitamente la aseidad: por consiguiente puede haber criaturas a las cuales se pueda comunicar por lo menos sobrenaturalmente alguna participación de esa visión. Y si es posible la participación de la visión beatífica, será también posible la participación de la naturaleza divina, por la cual la naturaleza creada se haga apta radicalmente para esa visión y en la cual se funden las virtudes infusas, los dones del Espíritu Santo y por fin el lumen gloriae, todas las cuales cosas son necesarias ya para merecer la visión, ya para ejercitarla actualmente a su tiempo.

Y de nuevo hemos llegado a la última razón a priori de toda

explicación metafísica, que es de parte de Dios la imitabilidad divina, y por parte de la criatura la dependencia total del ser creado respecto del ser divino en cuanto a la esencia y en cuanto a la existencia.

Con lo cual se ve que el sistema de Suárez es amplísimo, ya que abarca en su seno lo natural y lo sobrenatural, lo divino y lo humano, lo creado y lo increado. Y este sistema es originalísimo, solidísimo, coherente y de suma unidad, imitando en esto al gran maestro a quien sigue, Santo Tomás, y procurando en la ciencia hacernos semejantes a Dios, el cual en un principio simplicísimo, que es su divina esencia, conoce todas las cosas.

EL SACERDOTE Y SU PERFECCION SEGUN SUAREZ

por

U. López, S. I.

En las controversias recientes sobre el sacerdote católico y su perfección ha contribudo no poco a la formación de las nubes que han impedido una visión clara del problema, la misma forma en que éste se ha planteado.

Desde las controversias medievales entre Santo Tomás y los maestros seculares de París, hasta las sostenidas en nuestros tiempos en torno al libro del Cardenal Mercier "*La vie interieure*," en el sacerdote se ha considerado su "oficio" y se ha comparado éste con el "estado de perfección"; es decir, se le ha estudiado bajo su aspecto meramente funcional y se ha tomado por medida de su perfección un concepto más bien jurídico que teológico, cual es el de "estado de perfección" [1].

Con esto no se ha tenido en cuenta suficientemente su "ser" sacerdotal, base de todo estudio científico sobre el valor moral de una institución, y por consiguiente no se ha podido dar una solución satisfactoria a un problema sobre el que, a mi humilde modo de ver, todos debemos estar de acuerdo.

Mérito de Suárez es haber planteado este problema en sus

---

1 Véanse por una parte el libro citado del Card. Mercier, ch. X, y C. Masure, *De l'eminente dignité du sacerdoce diocésain* (París 1938); y por otra el P. Peinador C. M. F., *Sacerdotium saeculare et status religiosus* (Romae 1940).

términos justos, partiendo de lo que es sustancial en el sacerdote: su ser, constituído por el "carácter sacerdotal", base ontológica de su valor absoluto y fuente de las obligaciones que le ligan a "su" perfección.

En un artículo reciente hemos estudiado la controversia medieval y expuesto la aportación de Suárez dentro aún del marco de los estados de perfección, demostrando cómo nuestro ilustre paisano descubrió en todo sacerdote los elementos necesarios para colocarlo en estado de perfección, al menos de un modo incoativo [2].

En el estudio presente nos vamos a adentrar más en el mismo concepto del sacerdocio cristiano a la luz de lo que Suárez nos dice sobre el sacerdocio de Cristo y sobre el carácter sacramental en sus tatados *de Incarnatione* y *de Sacramentis* principalmente.

1. El ser del sacerdote a la luz del sacerdocio de Cristo

Suárez estudia el sacerdocio de Cristo en su tratado de la Encarnación. Su doctrina es la de Santo Tomás, expuesta con una concisión y claridad maravillosas, siguiendo las huellas trazadas por el Concilio Tridentino.

Jesús realiza en su plenitud el concepto de S. Pablo: "omnis pontifex ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur in iis quae sunt ad Deum ut offerat dona et sacrificia pro peccatis" (Hebr. 5, 1).

"El que es el Hijo de Dios, el Verbo, se ha hecho por nosotros sacerdote y pontífice, y por nosotros se ofreció en sacrificio... Pero el Verbo, en cuanto Dios no podía ser nuestro sacerdote, como es evidente; lo es por su humanidad. La dignidad, la excelencia y la eficacia le vienen de la divinidad de su persona; la mediación, la satisfacción y el mérito le competen en cuanto hombre. Su consagración sacerdotal no es como la consagración de los sacerdotes humanos, una cualidad accidental que se añada a su persona; la unción que lo constituyó sacerdote se puede decir eterna y sustancial por la unión hipostática del Verbo a la sacratísima humanidad..., por la cual el hombre concreto, Cristo, es elevado sobre todos los hombres y escogido

2 *La perfección sacerdotal según Suárez*: EstEcl 22 (1948) 443-464.

de este modo perfectísimo y altísimo para interceder por ellos y ofrecer por su santificación un sacrificio dignísimo. De este modo el sacerdocio de Cristo pertenece a su dignidad de *Cabeza* de la humanidad e incluye la capacidad del mérito perfecto, de satisfacer por los demás, de causar la gracia en sus almas, de ser mediador entre Dios y los hombres" [3].

En pocas palabras concluye Suárez con S. Fulgencio: "Solus [Christus] sacerdos, sacrificium, et templum, quia haec omnia Deus, secundum rationem servi!" [4].

Sublime grandeza, la del sacerdocio de Jesús. Para Suárez es la consecuencia primordial de la unión hipostática esencial a la misma. La humanidad unida al Verbo, o mejor el hombre que es Cristo, es por esencia el mediador universal entre Dios y la humanidad, "semper vivens ad interpellandum pro nobis", de tal modo que aunque no hubiera habido pecado y no hubiera sido necesaria la Redención, todavía en el cumplimiento de esta misión sacerdotal de alabanza y de gracia, hallaría su motivo suficiente la Encarnación del Verbo [5].

En el presente estado de la humanidad, caída, Jesús sacerdote es también Redentor, Sacerdote y víctima de su sacerdocio, según lo afirma S. Pablo repetidas veces. Suárez alega el texto de la epístola a los Efesios: "Tradidit semetipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo, in odorem suavitatis" (5, 2).

Y juntamente añade Suárez, tanto por el título de la unión hipostática cuanto por el de la redención es rey universal de todas las cosas, espirituales y temporales, terrestres y celestiales [6].

Nuestro sacerdocio y el de Cristo.

Con gran precisión Suárez nos expone los puntos de coincidencia y de divergencia.

Cristo es en todo como dice S. Pablo, "la cabeza" "qui est principium, primogenitus ex mortuis, ut sit in omnibus ipse primatum tenens" (Col. 1, 18).

Como es sabido, la "gratia capitis" propia y personal de Jesús, en lo que exige la intervención de la persona divina es in-

3 *De Incarnatione* disp. 46 s. 1 et 2.
4 *De fide ad Petrum* cp. 2, n. 22 (ML 65, 682).
5 *De Incarnatione* disp. 5 s. 2 n. 4.
6 *De Incarnatione* disp. 46 s. 2 n. 7.

comunicable; pero puede comunicarse a las criaturas en todo lo que bajo la acción de Jesús puede realizarse instrumentalmente, vicariamente por las mismas [7].

El sacerdocio del Nuevo testamento, dice Suárez, contiene una de las más sublimes comunicaciones de este género.

El sacerdocio de Jesús es la causa principal de la que el nuestro es el instrumento. Por eso mientras la acción sacerdotal de Jesús no está ligada a ninguna condición de espacio ni de medios, pudiendo con sólo su querer producir en los hombres todos sus efectos santificadores, nuestra acción sacerdotal está condicionada al empleo de los sacramentos instituídos por Jesús. Pero, con todo, el sacerdote humano produce con los sacramentos la misma gracia que Jesús. Jesús es el sacerdote víctima cruenta de cuyos méritos personales nace la virtud santificadora del sacrificio incruento que nosotros ofrecemos. Pero nuestro sacrificio no es distinto del de Jesús, es el mismo sacrificio con la sola diferencia "*de la manera como se ofrece*" [8].

Por fin, termina Suárez, el sacerdocio en Jesús no es una cualidad accidental, sino una consecuencia de la unión hipostática por la que Jesús, en cuanto hombre adquiere esa sobreeminente dignidad y potestad que lleva en sí la dignidad de "Cabeza", la capacidad de merecer y satisfacer por nosotros, el poder de producir la gracia, y la ordenación divina por la que es constituído mediador entre Dios y los hombres [9].

Es decir, el sacerdocio es intrínseco y consustancial en Jesus. En nosotros es un ministerio instrumental, que obra en manos de Cristo, y los cristianos son constituídos sacerdotes por la recepción del carácter sacerdotal, que es efecto a su vez del sacramento del Orden. Ordenación y carácter, que confieren al hombre una cualidad divina, pero siempre accidental y extrínseca con respecto al sujeto que la recibe [10].

El carácter sacerdotal.

Henos aquí conducidos por la mano al estudio del carácter sacerdotal, punto básico para la inteligencia de los términos en que se plantea nuestro problema: el del *ser* sacerdotal.

7 *De Incarnatione* disp. 47 s. 1 n. 4.
8 *Concilium Tridentinum* s. 22 cp. 2.
9 *De Incarnatione* disp. 46 s. 3.
10 *De Incarnatione* disp. 46 s. 3 n. 2-3.

¿Cuál es la naturaleza del "ser" que realiza estas funciones maravillosas que acabamos de ver?

Suárez nos lo dice en su tratado *De Sacramentis in genere*.

Su punto de partida es el tradicional: "Dado, dice, que Jesucristo es el supremo Pontífice y Caudillo de la religión cristiana, su autor y fundador, se sigue que todos los que militan en su religión sean contraseñados con la señal o carácter de Cristo. Porque tal carácter nace del sacerdocio de Cristo y nos coloca bajo El y a El nos asemeja. Por eso se dice que el carácter es de Cristo, en cuanto hombre, porque nos marca con su sello como miembros para su cabeza, como soldados para su caudillo y rey, como ministros para su Sumo sacerdote. Bajo otros aspectos el carácter puede llamarse también carácter de Dios y de la Santísima Trinidad, en cuanto que lo produce toda la Trinidad, y en cuanto es una perfección espiritual, y una cierta participación de Dios [11].

Esto supuesto sobre la naturaleza del carácter en general, vengamos a las notas específicas del carácter sacerdotal.

Hace suyas las palabras de S. Gregorio Niseno: "*Sacerdos post consecrationem, quod ad externam speciem attinet, idem est, qui antea; invisibili tamen quadam vi ac gratia invisibilem animam transformatam gerit in melius*" [12].

La virtud y gracia del carácter sacerdotal consiste en la participación en el sacerdocio de Cristo con el poder de administrar los divinos sacramentos, para la santificación de las almas. De tal modo, sigue Suárez contra Soto, que en el sacramento del Orden el efecto primario es el carácter con la potestad consiguiente y después viene la gracia, como ayuda divina para el cumplimiento de los oficios que el carácter impone. Con lo cual mantiene Suárez la línea marcada por Santo Tomás, que es la más lógica: carácter, igual configuración con Cristo y participación de su sacerdocio: asemejarse a Cristo en el orden del "ser" consiguientemente, participación en la misión santificadora de Cristo obrando como instrumento suyo; y como para cumplir esta misión dignamente se requiere la gracia, el carácter es fuente permanente de todas las gracias necesarias para el cumplimiento digno de tan sublimes funciones [13].

11 *De Sacramentis* q. 63 a. 3 comment.
12 *Homilia in diem luminum* (MG 46, 582s).
13 *De Sacramentis* disp. 11 s. 1 n. 7.

La función principal del sacerdote: el sacrificio.

Recogemos de esta sección del tratado *De Eucharistia* lo que hace a nuestro intento, que es trazar las líneas maestras del "ser" sacerdotal, que nos han de servir de pauta para bosquejar su fisonomía moral en el cuadro de la perfección cristiana.

Supuesta la verdad de fe de que sólo el sacerdote es ministro del augustísimo sacrificio del altar, Suárez señala la diferencia entre el ministerio sacerdotal en la confección de los demás sacramentos y la oblación del sacrificio de la Misa.

En los sacramentos el ministro tiene como función propia poner el signo sacramental según las leyes de la institución, de donde se sigue, como decimos en términos técnicos, su eficiencia *ex opere operato*. En la oblación del sacrificio la virtualidad del mismo estriba en dos elementos inseparables: la dignidad y valor de la hostia, y la dignidad y santidad del que la ofrece.

En una página bellísima demuestra Suárez cómo por esta razón Jesús es en todos y cada uno de los sacrificios que se ofrecen en la Iglesia el sacerdote principal. Esto lo pide la sublimidad de este sacrificio, y el valor infinito de la víctima que es El mismo. "Et ideo a simili offerente principaliter offerri debet, ut talis oblatio nunquam fieri possit a persona, quae non sit Deo grata, et in omnibus suis actionibus pura et sancta; nam ut sacrificium sit purum non satis est quod res oblata pura sit, sed idem requiritur in persona offerente, quia sacrificium in actione et oblatione consistit; sola autem persona Christi est per se sancta, et in omnibus suis actionibus rectissima; non ergo debuit hoc sacrificium ab alio, quam a Christo principaliter offerri" [14].

Está asegurado el valor y la sublimidad de todo sacrificio. Siempre el principal autor de la ofrenda es Jesús, Pontífice santo e inmaculado.

Pero en la tierra el sacrificio no se ofrece sin el ministerio del sacerdote terreno. El sacerdote, prosigue Suárez, "*conficit in persona Christi tamquam legatus eius, ipsum repraesentans...*" [15].

Quede por ahora sentada esta verdad. Para Suárez la razón por la cual es conveniente que Jesús ofrezca el sacrificio que

14 *De Eucharistia* disp. 77 s. 1 n. 3.
15 *De Eucharistia* disp. 77 s. 1 n. 6.

se ofrece en la Misa, es la necesidad de santidad y pureza en el Sacerdote de tan sublime sacrificio.

Este hecho pone a salvo la santidad de todos los sacrificios aunque se ofrezcan por el ministerio de un sacerdote terreno indigno. Pero nos brinda una verdad que hemos de recoger desde ahora: la necesidad de santidad en el sacerdote que ofrece el sacrificio de la Misa, precisamente por esta unión tan íntima en la oblación del sacrificio con Cristo víctima y sacerdote de cada una de nuestras misas.

Pero antes de ocuparnos de este punto, hemos de detenernos aún a considerar las relaciones entre el sacerdocio y la santidad en el mismo Cristo.

Suárez lo expone en la primera parte del tratado *De Incarnatione*.

Santidad, para Suárez, es la pureza de alma, nacida de la carencia de toda culpa, junto con una disposición en las facultades para el ejercicio de todas las virtudes en orden a nuestro último fin. El alma santa es grata a Dios, digna del amor de Dios y de las divinas comunicaciones de los bienes sobrenaturales que Dios tiene reservadas para los que ama.

¿Cuál es en Jesús la raíz de su santidad? La unión hipostática. En ella, dice el Eximio Doctor, la humanidad de Jesús fué ungida por la divinidad, o sea, por el Verbo, quien al asumir la humanidad la santificó, y no sólo como causa eficiente, sino también como causa formal; pues la unción que constituye al Cristo no es otra que la unión del Verbo con la humanidad, con cuya presencia la humanidad queda santificada.

Pues no es posible que la humanidad se una al Verbo sin quedar por el mismo hecho santificada, ya que la gracia de la unión contiene en sí la máxima comunicación de Dios al hombre, que excluye de la naturaleza unida todo pecado, y le confiere todas las perfecciones sobrenaturales que le hacen sumamente amable a los ojos de Dios.

Si recordamos que, según Suárez, Cristo fué ungido sacerdote en la misma unión hipostática, comprenderemos el vínculo íntimo e inseparable que media entre su sacerdocio y su santidad.

Resumiendo lo dicho sobre el ser del sacerdote en Cristo y en nosotros, podemos establecer las siguientes maravillosas relaciones entre el sacerdocio de Cristo y el nuestro:

En la unión hipostática la humanidad es ungida por la divinidad, y Cristo consagrado sacerdote *in aeternum;* en la ordenación sacerdotal el cristiano es configurado a Cristo sacerdote y por el carácter consagrado sacerdote para siempre. Por la unión la humanidad de Cristo es santificada y consagrada a Dios; por el carácter el sacerdote es segregado de entre los hombres para ser el "Hombre de Dios" (1, Tim. 6, 11). La unión hipostática constituye a Cristo mediador entre Dios y los hombres; la ordenación sacerdotal constituye al sacerdote mediador entre Dios y los hombres en nombre y por virtud de Cristo: "Sic nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei" (1 Cor. 4, 1).

Esto es lo que nos da el estudio del sacerdocio de Cristo y del nuestro en el orden del "ser", según Suárez.

2. La acción del sacerdote a la luz del sacerdocio de Cristo

Pasemos al orden de la "acción", a la actividad libre del hombre que es sacerdote.

En esto, desde luego media un abismo entre el hombre que es sacerdote y Cristo.

Cristo es por naturaleza santo e impecable. La gracia de la unión, no solamente confiere a la humanidad la suprema dignidad, el sacerdocio, la santidad radical e inicial, sino que también la diviniza al hacerla "*instrumentum Verbi*", que en Cristo es la única persona y por tanto el principio operativo al que no se pueden atribuir más que acciones perfectísimas en todo género de virtudes [16].

El cristiano que es ordenado sacerdote, recibe en su alma el carácter que la transforma y eleva, que le confiere potestades sublimes y le da derecho a todas la gracias necesarias para el cumplimiento de todas sus funciones, pero le deja en su persona humana con todas las deficiencias de nuestra condición.

Y sin embargo el paralelismo entre Cristo y nosotros en este mismo orden es aún posible. Solamente que lo que en Cristo es la afirmación de una correspondencia completa e indefectible entre el ser y el obrar, en nosotros es sólo la afirmación de la

16 *De Incarnatione* disp. 18 s. 1 n. 8.

obligación moral de mantener esta correspondencia entre *lo que somos y lo que hacemos.*

Con esto tenemos planteada la cuestión de la perfección sacerdotal.

Todo ser tiene diversas maneras de realizarse más o menos perfectas.

¿Cuál es la manera de actuar su vida, que corresponde al ser sacerdotal?

El sacerdote tiene su perfección: ¿cuál, según Suárez?

Para proceder ordenadamente, ante todo, hemos de precisar los conceptos.

De dos maneras podemos hablar de perfección, dentro del cuadro de la doctrina espiritual cristiana.

Uno, en sentido moral, como santidad personal. En este sentido, la doctrina de Suárez, expuesta magistralmente en sus tratados sobre la virtud de la Religión, es la de Santo Tomás, y común entre los autores católicos. En este sentido es santo quien, apartando de su vida todo lo que mancha el alma, busca la unión con Dios, mediante el ejercicio de la caridad.

El Evangelio nos muestra dos grados de perfección en este plano: grados, pues no se distinguen según especies diferentes, sino más bien según la elevación menor o mayor de la intensidad dentro de la vida en la caridad.

Es la *perfección común*, necesaria a todo cristiano, que se alcanza con la "determinación de cumplir todos los mandamientos de Dios", o es la *perfección íntegra*, llamada por antonomasia perfección, que se extiende a tal amor de Dios, que contenga el propósito de hacer todo lo que de cualquier modo que sea se nos presente como más grato a Dios [17].

Este segundo grado de perfección se presenta delineado en el Evangelio y reducido a sistema de vida desde los primeros tiempos de la Iglesia. Exige apartar los impedimentos de la caridad que se agrupan en torno a las tres concupiscencias, y abrazarse con Dios por una imitación integral de Cristo, viviendo como concluye Suárez una vida de amor *sobrenatural, afectivo, efectivo, creciente*, teniendo por meta *crecer* como dice S. Pablo, "donec occurramus omnes in unitatem fidei et cognitionis

17 *De Religione* p. 2 l. 1 cp. 4 n. 17.

Filii Dei in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi" (Eph. IV, 13).

Esto supuesto, se pregunta, ¿cuál de estos dos grados es el propio del Sacerdote?: *¿el grado común, o el grado perfecto*?...

Tened paciencia; aún no puedo responder.

Hemos de decir antes dos palabras sobre otra manera de hablar de perfección, usada por Suárez. También en esta manera la estrella orientadora es la caridad. Pero en la Iglesia la vida cristiana se orienta de dos modos hacia esta regia virtud: uno, para practicar la caridad "in ordine *ad commune bonum ac regimen spirituale fidelium*"; otro "in ordine *ad bonum spirituale singulorum*" [18].

En esta manera de concebir la perfección, al primer grupo pertenecen sólo los clérigos, *in sortem Domini vocati;* quienes "per spiritualem consecrationem, et dedicationem personae ad spiritualia Ecclesiae ministeria efficienda", se entregan perpetuamente al grado supremo de la caridad, que es dar la *vida por los hermanos*, tomando la palabra "dar" en su sentido absoluto y pleno.

Y aquí la pregunta es supérflua. Es evidente que el sacerdote se encuentra en este grado de perfección.

Como no vamos a repetir lo que hemos escrito recientemente, no nos detenemos en demostrar cómo Suárez, mejorando en este punto el modo de hablar de Santo Tomás y los escolásticos de su tiempo, en conformidad con la escuela española de espiritualidad sacerdotal, demuestra que todo sacerdote por su "carácter" pertenece, aun *como estado* a este grado de perfección que, como sabéis, llaman "*perfectionis exercendae*", o "*communicandae*". La demostración puede verse en el número extraordinario de Estudios Eclesiásticos, dedicado a Suárez.

Con esto tenemos ya una respuesta a la cuestión: ¿cuál es la perfección del sacerdote? *La perfección del ejercicio de la caridad en servicio del bien común de los fieles.*

Y por fin, esta perfección, ¿qué relaciones tiene con la primera manera, la que mira a la elevación personal del cristiano?

En la respuesta a esta pregunta encontraremos los elementos para responder a la interrogación que dejamos pendiente ha-

---

18 *De Religione* p. 2 l. 1 cp. 2 n. 3.

ce poco: Entre los grados de caridad, ¿cuál es el propio de los sacerdotes, el común o el perfecto?

Suárez trata este punto con la delicadeza que requiere, para no herir, ni tampoco disimular la verdad.

Como se puede deducir de lo que hemos expuesto sobre la naturaleza de nuestro sacerdocio en relación con el de Jesús, aparece que nuestro sacerdocio contiene una incorporación real al sacerdocio de Cristo, y por lo mismo obramos y ejercemos este grado de caridad en virtud de los méritos de Cristo.

De ahí la posibilidad de un ministerio sacerdotal santificador, ejercido por un sacerdote que no sea santo. Por eso la gracia del carácter es en primer lugar gracia para santificar a los demás, y sólo indirectamente gracia para la propia santificación.

Por eso, tomando en cuenta sólo este dato, e insistiendo en las notas del estado de perfección muchos autores con Santo Tomás, no han dudado en afirmar que el sacerdote como tal se queda en el grado de perfección común.

Suárez no da pie para esta afirmación y lo da para la opuesta.

Veamos cómo.

Para él estos órdenes de perfección están íntimamente unidos, aunque nunca se confunden.

El sacerdote es el instrumento de Cristo, es la imagen más completa de Cristo, que vino al mundo para santificarnos.

Los estados de perfección se distinguen por las obras a que permanentemente se consagran los cristianos.

Un estado puede dar medios de perfección y exigirla por consiguiente.

Pero puede darse, y este es el caso de los sacerdotes y de los obispos, que un estado exija y pida perfección personal en los que lo abrazan, sin darla ni dar todos los medios para conseguirla.

Por lo tanto, la perfección personal es una disposición necesaria para abrazar tal estado. De donde se sigue, dice Suárez: "pertinet ad prudentiam assumentis et conferentis tale munus, ut sine tali dispositione non detur vel assumatur; non vero quod status ipse illam tribuat" [19].

Por fin para Suárez la caridad de quien se consagra al bien

---

19 *De Religione* p. 2 l. 1 cp. 2 n. 9.

común si él no está en el grado de los perfectos, es "demasiado imperfecta e ineficaz, y hay cierta imposibilidad moral de que pueda hacerse con fruto, según las palabras de Cristo: "Si sal evanuerit, in quo salietur?" [20]. La fuerza del argumento de Suárez en este caso consiste en que el sacerdote ha de guiar a los cristianos por todos los grados de la santidad; luego no puede quedarse fuera de ella, ni siquiera en los primeros peldaños, mas tiene con San Pablo que correr siempre, buscando subir cada vez más alto.

Y esto es lo que explícitamente nos dice Suárez.

Pero estoy seguro que todos mis lectores han comprendido que esta conclusión, después de lo expuesto en la primera parte, es demasiado pobre. El "ser sacerdotal" pide más. Procuraremos sacar a la luz el contenido moral de la doctrina expuesta.

Tomemos como principio la verdad fundamental en moral, explicada por Suárez en su tratado sobre los actos humanos, y en el de las leyes. Este principio se puede formular así: "La naturaleza, como es el principio dinámico de la acción en el orden físico, es la norma moral de la misma en los seres libres". Queremos decir, que como todos los seres irracionales obran conforme a su ser; los hombres, dotados de razón y libertad, *deben obrar* conforme a su propia naturaleza. Esto es evidente.

Aplicado al sacerdote, nos encontramos con que éste tiene una nueva fuente de acción y de vida, una como "sobrenaturaleza" en el carácter sacerdotal. Luego tiene que obrar en conformidad con esta "sobrenaturaleza".

En el orden sobrenatural el carácter sacerdotal es respecto al carácter cristiano, su integración; un grado más alto e íntimo en la participación de Cristo. Luego exige en el sacerdote un modo de obrar y de vivir más alto que el de los simples cristianos. Luego no puede quedarse en el grado común de perfección.

Hasta aquí con Suárez, sin apartarnos un ápice de su pensamiento. Por lo menos así lo hemos intentado sinceramente.

Para terminar séanos permitido añadir unas breves consideraciones dentro del marco suareziano, pero bajo nuestra responsabilidad propia.

---

20 *De Religione* p. 2 l. 1 cp. 2 n. 8.

Damos por supuesto que Jesús, al proponer los dos grados de perfección a todos los cristianos, como mandato el primero, como consejo el segundo, a algunos cristianos, determinadamente a los apóstoles, les impuso como condición para aceptarles en su servicio, abrazar el segundo grado o sea el más perfecto.

Que este precepto comprende a todos los sacerdotes, se podría probar hoy por la autoridad de la Iglesia y de la Sagrada Escritura. Basta para ello leer atentamente la Encíclica "Ad catholici sacerdotii" de Pío XI.

Resumen de toda nuestra argumentación pueden ser las palabras de nuestro Santísimo Padre el Papa Pío XII: "La luz alumbra, el sol calienta. He aquí vuestro fin, (habla a los alumnos y profesores de los institutos eclesiásticos de Roma); he aquí la meta del sacerdocio católico: ser el sol sobrenatural que ilumine las mentes de los hombres con la verdad de Cristo, que encienda sus corazones en el amor de Cristo" [21].

Difícilmente se podrían encontrar palabras que expresaran con mayor precisión y con más fuerza la idea central de la argumentación suareziana: correspondencia entre el "ser" y el "deber ser" en la vida sacerdotal. El sacerdote es por la gracia de su carácter como un sol que por su naturaleza alumbra y calienta.

Su acción no puede reducirse a la de mero portador de la luz del Evangelio, a la de predicador que repite con monotonía gramofónica las palabras de Cristo, hablando de una caridad que no vive; ha de obrar como el sol obra, por irradiación de una virtud iluminativa y ardorosa que comunica su luz a los demás, que pega en los corazones el fuego en que el suyo arde.

A cuatro siglos de distancia Pío XII formula el mejor comentario a la doctrina de Suárez, que, por lo demás, no es suya sino de la Iglesia, fuente inagotable y viva de las verdades que engendran santidad.

Lo que el Pontifical Romano propone en su ordenación a los diáconos como ley de su vida, es con mayor razón la ley de la vida del sacerdote: "Curate, ut quibus Evangelium ore annun-

---

21 *Sermo ad alumnos seminariorum...* 24 iunii 1939: AAS 31 (1939) 246.

tiatis, vivis operibus exponatis". *Comentar con la vida el Evangelio que con las palabras predicamos* [22].

Y esto no lo puede lograr sino quien vive el Evangelio en la perfección integral que Jesús pedía a sus apóstoles.

22 *Pontificale Romanum*, de ordinatione diaconi.

SUAREZ COMENTADOR DE LOS EJERCICIOS DE SAN IGNACIO

por

M. de Iriarte S. I.

En cualquier objeto en que una mente privilegiada pone su mano —ciencia o arte o acción—, ese objeto parece transfigurarse y alcanzar no sé qué categoría de nueva revelación. Tal sucede con los diversos asuntos en que se ocupó este hombre de excepción cuyo aniversario hoy celebramos: filosofía, teología derecho, espiritualidad. El último, aunque menos divulgado aún, no es, ni por la amplitud del tratamiento, ni por su calidad, un segundón desmejorado en la herencia paterna; ni por tanto es menos digno que los otros de que recurramos a él buscando el alto y providencial magisterio suarèciano.

Por lo mismo es tan acertada, tan loable y tan loada, la elección de este tema para el homenaje de la Facultad Teológica Granadina al teólogo que es la mejor gloria de la ciudad.

Y el punto particular que ahora nos toca exponer, el de las enseñanzas suarecianas sobre los Ejercicios Ignacianos, se presenta a nuestra atención con un doble y sugestivo interés.

El primero porque, mirándolo bien, este asunto nos ofrece un medio de acercarnos al alma del maestro, aspiración natural cuando se trata de una personalidad de tanto relieve. Pues siendo la espiritualidad de los Ejercicios el exponente de la vida espiritual de la Compañía de Jesús, lo es de cada uno de sus miembros, como lo fué de su fundador; hecho que el mismo Suárez tiene buen cuidado de consignar. Y lo es por tanto de la del mis-

mo Doctor Eximio y Piadoso: de donde razonablemente hemos de inferir que su comentario emana en gran parte de sus personales experiencias religiosas. Es algo de su propia alma que allí se refleja. Quede establecida esta observación para que el lector lo tenga presente en cada momento sin más advertencia [1].

El segundo motivo de nuestro interés es la feliz y sin duda providencial coincidencia, en un mismo centenario, del nacimiento de Francisco Suárez, con la aprobación de los Ejercicios Ignacianos por las Letras Apostólicas de Paulo III, de 31 de Julio de 1548; fecha además coincidente con la fiesta litúrgica de San Ignacio de Loyola. Así en el mismo año en que nacía a la vida oficial de la Iglesia ese libro inmortal, que había de ser uno de los más poderosos focos de su vitalidad, veía también la luz del mundo y nacía espiritualmente en el seno maternal de ella este hombre, cuyos libros habían de seguir muy de cerca a aquél en su valor de expresión y de instrumento del espíritu católico. Libro minúsculo el uno, y libros copiosos los otros; mas el uno y los otros producto espléndido y paralelo del espíritu de la Compañía de Jesús, y por lo mismo de la Iglesia: dos columnas claves del pensar católico; dos siempre inexhaustos hontanares de espiritualidad, cada uno en su orden. ¡y quién podrá medir el valor peculiar de cada uno de ellos!

De aquí el singular interés que ofrece, como decimos, el examinar, por un lado lo que los Ejercicios han significado en la formación espiritual del Doctor Eximio y Piadoso, y recíprocamente lo que éste ha pensado y escrito sobre ellos. Dejando lo primero, por lo menos en este momento, a la consideración de los lectores, vamos a dedicar nuestra atención a lo segundo.

Para apreciar justamente lo que Suárez ha dicho acerca de los Ejercicios de San Ignacio, es conveniente precisar el fin que en su trabajo se propuso, y el puesto que éste ocupa dentro de la totalidad de sus escritos. Son tres capítulos de su amplio estu-

1 No solamente fueron los Ejercicios el molde de la vida religiosa de Suárez, sino en cierta medida el molde y guía de su pensamiento; más adelante veremos sus palabras acerca de un punto concreto. El P. Elorduy, en su abundante siembra de ideas y modos de pensar suarecianos, ha señalado esa raíz ignaciana de algunos de ellos. Véase, p. ej.: *Teocentrismo jurídico de Suárez*. (Archivo Teológico Granadino, 1942); *La moral suareciana*. (Anales de la Asociación Francisco de Vitoria, 1946). También con páginas suarecianas podría formarse una bella analogía de ilustraciones de los Ejercicios, ya referentes a puntos de meditación, ya a normas y orientaciones de vida espiritual.

dio sobre el Instituto de la Compañía de Jesús, comprendido en el Tratado del Estado Religioso en general; este tratado es una parte del de la virtud de la religión; el cual, a su vez, es una parcela del ingente monumento de su obra teológica. Las páginas dedicadas a los Ejercicios son, según esto, una pequeña pieza de ese conjunto arquitectónico, ensamblada en él y deducida de su finalidad. Finalidad que es estrictamente teológica; así es como ha de ser visto el trabajo.

El Instituto de la Compañía de Jesús había entrado a formar parte del cuadro de las grandes Ordenes trayendo nuevas formas de vida religiosa, típicos rasgos caracterológicos que le daban fisionomía peculiar y en ciertos puntos muy diversa. Eran formas institucionales desconocidas hasta entonces, y, como institucionales, también ascéticas, condensadas especialmente en los Ejercicios Espirituales. Mas sobre unas y otras, como sobre toda novedad que desborda los módulos en que el pensar o el vivir ha estado largo tiempo circunscrito, la crítica se cebó desde el primer momento, a veces apasionadamente, y aun agresivamente.

Tales circunstancias y precedentes fueron sin duda estímulo del comentario suareciano y determinantes de su orientación en no pocos aspectos. Mas aun sin tal ocasión, el tema, ya de por sí sugestivo, caía dentro del plan de su obra. Y al tratarlo, puso a contribución, al par que sus singulares dotes de análisis y razonamiento, sus vastos conocimientos de la literatura eclesiástica. De hecho, el tratado sobre el Instituto de la Compañía tiende a poner en claro el sólido fundamento teológico, y respectivamente canónico, sobre que se asienta la nueva Orden; la cual, como floración de la inmarcesible vitalidad de la Iglesia, al enriquecerla con formas institucionales nuevas, sigue y prolonga la línea de su genuina tradición espiritual.

Idéntica mira y procedimiento aplica Suárez al punto particular de la ascética Ignaciana. Toma en sus manos el libro de los Ejercicios, no como un tratadista ascético o expositor de su manejo, sino como teólogo, o como filósofo de la teología ascética; en suma, como teólogo escolástico, que aplica la argumentación racional ilustrada por la fe, al estudio de una doctrina. Mas ni aun desde este ángulo metodológico pretende él desarrollar un comentario general y exhaustivo de la doctrina ignacia-

na. Mira ante todo a los pasajes impugnados o impugnables, e indaga los principios y categorías básicas en que se fundan los Ejercicios; si bien, por el entrecruzamiento existente entre la teología teorética y la ascética, y por esa típica visión suareciana, siempre tan anchurosa, y por el desbordante caudal de su pensamiento, el comentario viene a cada paso enriquecido con las más felices consideraciones de espiritualidad práctica.

Va éste incluído en el libro IX del Tratado sobre el Instituto de la Compañía, libro dedicado a examinar "los medios o ministerios que ella emplea para la santificación de los prójimos". Son, lo hemos dicho ya, tres capítulos, quinto, sexto y séptimo del citado libro [2]. El primero de los cuales trata "de quidditate et doctrina", o sea, "de los Ejercicios en cuanto a la sustancia o verdad de la doctrina". El segundo, "de la industria, arte o método en darlos". El tercero, "de la sabiduría y prudencia manifestada en sus reglas y consejos espirituales, y del uso que de las unas y de los otros habrá de hacerse".

Y la exposición, como también lo hemos insinuado, camina por un doble carril, el habitual en el método escolástico. De un lado el recurso a la Escritura y a la Tradición, primaria piedra de toque en que se contrasta la genuidad de una doctrina de vida espiritual. Aquí la rica y selecta, y finamente selectiva, erudición del Eximio Doctor trae a comparación una tal riqueza de textos, por la que sin más sería su comentario un tesoro. Y a través del contraste textual, la doctrina ignaciana sale no sólo garantizada contra cualquier debate, sino ilustrada con nuevas luces y dilatada en perspectivas.

De otro lado, la crítica y argumentación racional, por cuyo medio los puntos puestos en cuestión son sometidos a rigurosa prueba, comprobados y encadenados lógicamente con principios por otra vía ya evidentes. Y al paso del examen, la sin par potencia suareciana de análisis conceptual y exegético va descubriendo el fondo encerrado en las apretadas páginas del libro inmortal, con matices de pensamiento que a una inspección ligera o menos avisada pueden fácilmente escapar [3].

---

2 En la ed. de Vives van en el vol. 16, págs. 1017-1045. Para facilitar las continuas referencias, indicaremos en el mismo cuerpo del texto los capítulos y los números del pasaje que vayamos exponiendo.

3 He aquí algunos trabajos donde se exponen las ideas de Suárez sobre los Ejercicios: DEBUCHY P., *De spiritualibus exercitiis S. Ignatii*. París 1910, (edición apar-

Tal es la tónica general del comentario suareciano a los Ejercicios, a cuyo alto valor intrínseco se une el de encabezar él también cronológicamente la ya larga serie de los comentarios, si se exceptúan ciertas apologías o exposiciones pasajeras de los primeros tiempos.

Ahora nuestra tarea consistirá en recoger de él algunos puntos claves de mayor aplicación práctica, permitiéndonos acá y allá alguna glosa que ponga de relieve su importancia. Y no hay que decir que la exposición, para mayor rapidez, cuenta con el conocimiento que el lector tiene de los Ejercicios; el cual, cuanto más perfecto sea, facilitará más el aprecio del comentario suareciano.

Los puntos escogidos serán los siguientes:

1) sujetos aptos para los Ejercicios;
2) significación del método en la ascética, y su uso en los Ejercicios Ignacianos;
3) disposición y cooperación humana dentro de la espiritualidad;
4) dinamismo personal y protagonismo del Ejercitante;
5) los Ejercicios Ignacianos y la vida contemplativa;
6) notas psicológicas de un acto religioso consumado.

1. Sujetos aptos para los Ejercicios

Cuestión previa y de suma trascendencia es la que versa sobre los sujetos que han de ser admitidos a los Ejercicios; pues si el material sobre que se ejercita un arte es inepto, la obra fracasará o será pobre en sus resultados. ¿Pueden darse los Ejercicios indistintamente a cualquier clase de personas? Al responder a esta cuestión, Suárez la subdivide en otras tres más particulares, distinguiendo en las personas tres aspectos: a) el de su condición natural, b) el de su situación en la escala de la vida

te de los capítulos del comentario suareciano): HATTEYER FR., *Die Lehre des P. Suárez über Beschauung und Ekstase*, (en Gedenkblätter zu seinem dreihundertjährigen Todestag, Innsbruck 1917); MANRESA F., *Suárez asceta*, Razón y Fe, 51 (1918) 277-291, 454-459; SLADECZEK F., *Defensa de los Ejercicios de S. Ignacio por el P. Suárez*, Manresa, 5 (1929) 159-183; ELORDUY E., *La teología mística de Suárez*, Manresa (1943-1944, varios artículos). El P. R. Galdós dió, en edición privada, una versión del comentario suareciano, con notas muy apreciables y útiles; esperamos que pronto vea la luz pública esta versión.

espiritual, c) el del modo de vida estable —lo que llamamos estado civil— que hayan elegido o hayan de elegir.

En cuanto al primer aspecto, ¿son aptas para los Ejercicios cualquiera clase de personas, sea la que fuere su condición intelectual, caracterológica o social; o lo que es lo mismo, obtendrán todas ellas suficiente aprovechamiento en el ejercitarse? A esto había respondido ya San Ignacio en las Constituciones de la Orden, (parte 2.ª, c. 4.°, párrafo 3.°), advirtiendo que los Ejercicios no han de darse a todos indistintamente y en igual proporción. En su desarrollo pleno son para muy pocos, aquellos de quienes, "por su edad, letras o ingenio", y por su generosa aspiración, cabe esperar un provecho no vulgar para gloria divina. Para la gran mayoría, los que, bien por carencia de disposición mental, bien por ausencia de aspiraciones, no van más allá de "contentar su ánima", bastan *algunos* de los ejercicios señalados en el libro, los de la primera semana, y aun sólo los tres modos de orar, y el de examinar la conciencia, como preparación a la confesión; todo lo cual no requiere en los sujetos más que una religiosidad sencilla y una buena voluntad (Ejerc. Anot. 18).

Pero Suárez va más adelante que Ignacio en las reservas, con una consideración de gran alcance en la teoría de la espiritualidad. Había dejado anteriormente establecido, que los Ejercicios son un verdadero curso resumido de toda la vida espiritual, abarcando sus tres vías o fases, la purgativa, la iluminativa y la unitiva; de suerte que, en cuanto es dado a la industria humana, guían al ejercitante hasta la misma alta senda de la contemplación. Mas en el pasaje que ahora exponemos interpone una reserva o supuesto. La anterior afirmación ha de entenderse en un sentido hipotético, es decir, supuesta la capacidad, no siempre admisible, de un sujeto para la contemplación. Por lo que concluye: "Atque ita, licet exercitia deserviant omnibus, non omnes fiunt contemplativi, neque ad fastigium orationis elevandi existimantur" (VII, 14).

Refiérense, es cierto, las palabras del autor directamente a la mente de los Ejercicios, mas parecen al mismo tiempo implícitamente afirmativas de su propio sentir, como se deduce del cotejo con pasajes de otras obras [4].

4 "Talis autem contemplatio [quae spectat ad viam unitivam] requirit animum valde moderatum et compositum, diuque exercitatum, et illuminatum; haec autem

El segundo aspecto discutible en la aptitud de las personas para los Ejercicios es el de la situación en la escala de la vida espiritual. Uno de los más decididos contradictores de los Ejercicios Ignacianos, el P. Avendaño, O. P., echaba en cara a los Jesuítas el que admitiesen a ellos a sujetos presa aún de pecados, pasiones y mundanidad, como si tales hombres pudiesen en ocho o quince días ser elevados a la cima de la perfección.

En la respuesta de Suárez queda patente la ligereza del contradictor, cuya censura provenía de la consumada ignorancia del hecho censurado. Los Ejercicios no presumen realizar una transformación mágica de un pecador en un hombre perfecto; mas de ahí a excluírlos de ellos hay una gran distancia. Muy al contrario, allí encontrarán un eficacísimo medio de regeneración interior, cosa que no es de despreciar. La sabia ascesis, es decir, el ejercicio o entrenamiento espiritual en que consisten los Ejercicios ignacianos, la separación de las ocupaciones y preocuparciones mundanas, la consideración de las verdades eternas y de la vida de Cristo, el examen de la conciencia, la súplica a Dios, la penitencia interna y externa, etc., ¿cómo no ha de ser todo ello muy útil y aun necesario para cualquier cristiano, siempre que en su alma no se haya apagado la lumbre elemental de la fe, y presupuesta la capacidad normal requerida en el anterior apartado? (VII, 10-14).

Más problemático será tal vez el caso extremo por la banda contraria. Es a saber, ¿tendrán algo que decir los Ejercicios a quienes caminan *progresando* ya en el camino de la espiritualidad, y sobre todo a quienes hayan alcanzado las alturas de la *contemplación*? Sin duda que también. Y esto por una razón doble. La primera, porque tanto la materia como la forma de estos ejercicios les ofrece nuevo pábulo, nuevo impulso, y, lo que no vale menos, orientaciones inapreciables en su siempre azaro-

omnia non inveniuntur nisi in his qui gradum perfectionis attigerunt. Addendum vero est, non esse ita propriam ut conveniat omnibus; non enim omnibus viris perfectis datur ut gradu illo contemplationis fruantur; quod interdum contingit ex divina dispositione, pertinente ad Eius occulta iudicia. Unde Bernardus, serm. 3 de Circumciss. ait... Aliquando etiam hoc provenit ex dispositione subiecti, quia non omnes ad contemplationem apti sunt: vel propter mentis tarditatem, vel propter nimiam naturae inquietudinem et celerem mutabilitatem, ut Gregorius notavit, 1. 6 moral., c. 26. Et quamvis divina gratia superare possit quasi naturalem subiecti incapacitatem, ordinarie vero illi se accomodat; et ideo in huiusmodi contemplationis usu, ratio etiam naturalis complexionis et capacitatis habenda est; quod suo modo in toto usu mentalis orationis verum est" (*De oratione*, II, 11, 9; vol. 14, p. 168).

sa tarea de perfeccionamiento, disponiéndolos de este modo para una más fácil y franca comunicación divina. Y la segunda, porque la trina fase de la vida espiritual no está formada por islas o circuitos tan exclusivamente confinados cada uno en sí, que la habitual ocupación en una de las fases excluya los actos de las restantes. Son más bien como círculos secantes, cuyas áreas interiores se interfieren y comunican recíprocamente [5].

"Estas tres vías (explica Suárez), si bien en sus principales actos son distintas, no por ello necesariamente, ni tampoco regularmente, han de correr del todo desligadas; antes bien, cada una de ellas debe participar en cierta proporción de las restantes. La primera necesita algo de la segunda y tercera para hacerse más suave y fructuosa; ya que el temor, y el dolor y la detestación de los pecados se perfeccionan por el amor de Dios y el afecto de la virtud, haciéndose al mismo tiempo con ello más suaves. Ni en la misma tercera fase debe faltar el frecuente recurso a la primera y segunda, ya para proceder siempre con mayor seguridad, ya como recurso cuando faltare la moción de la gracia típica en ella; sobre lo cual léase a Blosio en el cap. XI del Speculum Spirituale. Y a su vez la segunda, como fase intermedia, y por las razones para las otras dos expuestas, ha de participar igualmente de ellas (VI, 11; VII, 9).

Resta por examinar los posibles sujetos de los Ejercicios desde el tercer punto de vista arriba propuesto, el de su modo de vida estable, elegido o por elegir. Al exponer el trazado general de los Ejercicios, particularmente en la segunda semana, donde culmina su excepcional maestría metódica, señala Suárez como uno de sus más notables méritos la sabia ordenación de todos los elementos a una recta elección del estado de vida. Porque el determinarlo rectamente, dice, y a ser posible el absolutamente mejor, es condición previa inexcusable del buen concierto y cultivo de la vida espiritual. Y a tal fin está ordenada principalmente la segunda semana de los Ejercicios, etapa de *iluminación* por la doctrina y ejemplo de quien es "Verdad y Camino", Cristo Redentor y Rey.

Mas siendo esto así, ¿no parece obra superflua o perturbadora para quienes tienen hecha su elección y fijado su modo de

5 Sobre esta intercomunicación de las tres vías puede verse un pasaje paralelo en *De oratione*, II, 11, 9-11; vol. 14, 168.

vida estable, y más en concreto para los religiosos? De ningún modo, contesta. Sabido es que no hay persona a la que, aun dentro de lo que llamamos su estado, no se le imponga el trance de elegir y decidir, en múltiples travesías circunstanciales, cuál sea la voluntad de Dios, con desprendimiento de toda afición terrena, para su mayor perfección y el mayor servicio divino.

"Muy particularmente los religiosos, si bien a ellos no les sea propio o necesario el deliberar acerca de su estado, pueden fructuosamente ponerse en estos Ejercicios, buscando dentro de ese estado un más perfecto ordenamiento de su conducta; y aun dado el caso que también sobre ese punto lo tuvieran ya todo deliberado y resuelto, para renovar el propósito, y, examinando los obstáculos que se oponen a su logro, superarlos con mayor diligencia; y en última instancia para ir siempre adelantando en la perfección de las obras propias de aquel su estado. Los seglares, por su parte, aun cuando hayan de seguir viviendo en el siglo, no están menos necesitados de este auxilio; ya que ellos más que nadie necesitan precaverse y armarse cada vez mejor contra los peligros que les acechan y obtener de Dios gracias cada vez más abundantes" (VII, 15).

"De todo lo cual se infiere, concluye, que este método de los Ejercicios de San Ignacio se acomoda a las necesidades de cualquier situación en que las personas puedan encontrarse" (VI, 9).

2. Significación del método en la ascética, y su uso en los Ejercicios Ignacianos

Hoy día es una idea familiar o muy accesible a cuantos se interesan por los Ejercicios Ignacianos la de que en ellos lo más valioso y fundamental es su método; si bien por desgracia la estricta aplicación práctica de esta idea sea todavía muy deficiente. Pero en aquellos tiempos ni la idea misma era aún bien comprendida, a no ser entre Jesuitas bien iniciados. Al Doctor Eximio, como a hombre de ciencia que sabe cuánto es en todo pensar o quehacer el método, no había de escapársele observación de tal monta; y así lo da a entender abierta o implícitamente en repetidos pasajes.

Hemos visto cómo en la división de los capítulos de su comentario, destinando el primero a lo que para un teólogo es pri-

mario y básico, la seguridad teológica de la doctrina, dedica el segundo a estudiar el arte o método en la práctica de los Ejercicios. Más adelante plantea la misma distinción valiéndose del esquema habitual en la escolástica, de la materia y la forma.

"Dos cosas, escribe, han de tenerse en cuenta en estas meditaciones: la materia y la forma. La materia consiste en el asunto propuesto a consideración; la forma, en el método y dirección que se enseña para hacerla recta y fructuosamente. Y esto segundo es en lo que principalmente trabajó Ignacio. Y lo hace con tan singular don, que bien podemos mirarlo por una parte como gracia especial de Dios, y por otra como una adquisición personal, mediante el auxilio divino, en virtud de intensa práctica y experiencia. De hecho casi todos los documentos de este libro van dirigidos a exponer y señalar el método, de tal suerte que, a mi entender, nada falta de cuanto en cada caso fuere requerido" (VI, 7).

Y en este aspecto (continúa) los Ejercicios de Ignacio, por su novedad y su sabiduría, marcan un notable progreso en la historia de la ascética cristiana. Novedad sin duda; pues si bien varios SS. Padres y maestros de espiritualidad nos legaron preciosos tratados sobre la comunicación con Dios, pero los más tratan el asunto en forma especulativa, o exhortativa, o a lo sumo expositiva de la materia en sí, sin señalar distintamente un método particular de oración. En cambio Ignacio, con intencionado y reflejo propósito, "ha precisado en brevísimas reglas y expresiones este arte admirable; tanto que no es difícil creer haberlo él alcanzado, no tanto de los libros, cuanto de la unción del Espíritu Divino a una con la excepcional experiencia que él personalmente tuvo" (VI, 1-2).

Y que este intento de Ignacio, de proponer una dirección y como arte del ejercicio de la oración mental, sea sapientísimo y del todo divino, lo prueba la misma necesidad del método en toda acción humana, cuánto más en ésta.

"Porque todas ellas, sean externas o internas necesitan de orientación y amaestramiento, si han de ejercitarse con rectitud y provecho. ¿Cómo, pues, eximir de tal orden esta tarea interior de la oración mental, siendo ella una de las más primordiales, y de las más difíciles, y de las más provechosas en que el hombre tiene que ejercitarse? A ella corresponden muchas y de

las más nobles operaciones del entendimiento y de la voluntad, en el glorioso empeño humano de acercarse y unirse a Dios. Por lo cual, así como, ejercitándose debidamente, el fruto será muy grande, por el contrario el yerro o engaño traerá cuando menos tedio y flojera, y no pocas veces riesgos graves" (VI, 3).

Claro está que el teólogo ve al momento una objeción al ensalzamiento del método. El sabe que el principal autor del aprovechamiento espiritual, y por ende del ejercicio de la oración con que aquél se obtiene, es el Espíritu Santo; principio aplicable con especial rigor al término de la contemplación, en el que, por un modo de simple intuición de la verdad y de adhesión amorosa, el alma llega a la unión con Dios.

Todo ello es muy cierto; mas en nada invalida la exigencia del método en la oración. Aquí, como en ningún otro caso, tiene lugar el aforismo: "ayúdate y Dios te ayudará" [6]. El dar el crecimiento es operación divina, mas el plantar y regar es labor humana. Y a que el hombre se prepare y disponga a la divina iluminación vienen las reglas y direcciones; no destinadas a trabarle los pasos, ni menos a poner leyes al Espíritu Santo en su acción sobre la criatura, pero sí a instruir a ésta en la doble forma de disposición requerida, que es: saber andar por sí mientras falte una premoción dada de la gracia, y saber acoger los estímulos de la misma, saber sentirlos y conocerlos y corresponder a ellos fielmente. Todo lo cual está previsto y enseñado en los diversos documentos de los Ejercicios (VI, 3).

3. Disposición y cooperación humana dentro de la espiritualidad

Las últimas expresiones de Suárez nos hablan de otro principio asimismo fundamental de la *ascética* (incluído en la misma significación etimológica del término), con el que cuentan en absoluto los Ejercicios Ignacianos en su ordenamiento y marcha metódicos. Es el del requisito, indispensable en su origen (para ciertos casos) e infalible en su efecto, de la disposición humana

6 Me voy a permitir hacer mención de mi trabajo publicado en "Estudios sobre Ejercicios", (Semana de Loyola, Julio de 1941): *Sentido y dirección de la tarea ejercitatoria;* en Manresa, 16 (1944) 298-311, y 17 (1945) 1-21: "*La disposición del alma en los Ejercicios;* donde traté de la importancia que se da en los Ejercicios Ignacianos a las disposiciones y al trabajo personal del ejercitante.

para la obtención de la gracia: entiéndese, dejando siempre a salvo la espontaneidad y gratuidad de ésta. Lo que afirman, por su respectivo costado, los dos conocidos axiomas teológicos: "facienti quod est in se, Deus non denegat gratiam suam"; y "qui fecit te sine te, non iustificabit te sine te, non sanctificabit te sine te..." Por donde vuelve a imponerse la razón del método y adoctrinamiento, mirando a que la disposición y cooperación, no dejada al azar de la sindéresis individual, aproveche la sabiduría del magisterio ascético. Es lo más auténtico de la tradición espiritual católica [7].

Suárez hace hincapié una y otra vez en esta doctrina, ilustrando con ella la metódica de los Ejercicios. "La gracia y la iluminación divinas están tan lejos de excluir la cooperación humana, que antes bien la requieren". Esto sin malas inteligencias, a cuya eliminación acude prontamente el teólogo. Es verdad que los estímulos de la gracia divina por medio de ilustraciones e inspiraciones, considerados en toda su amplitud y conjunto, no están pendientes de la disposición humana; pues es el mismo Dios quien se adelanta con ellos. Es decir: hay una gracia preveniente. Mas una vez que El ha prevenido al alma con su gracia, y por su medio ha comenzado a excitar la fe o la caridad o un acto cualquiera de buen deseo o afecto de perfección, puede el hombre, más aún debe, si ha de aprovechar espiritualmente, disponerse y prepararse a obtener mayores iluminaciones y mociones (V, 33).

Móvil de todos los Ejercicios Ignacianos es esta doctrina (en el sentido expuesto), y guión de su ordenamiento; cuanto en ellos se ejecuta es obra de laboreo del alma, en la que, así dispuesta, la gracia divina operará el crecimiento de las virtudes. Y la maestría psicológico-religiosa con que se lleva a cabo da a entender (repite el comentador) cuánta fué la experiencia del autor y cuán especial la dirección del Espíritu Santo en su composición.

Tres fases en concreto cabe señalar en la tarea dispositiva: a) el apartar los obstáculos que impiden la acción de la gracia, b) el abrir el alma a ella, c) en suma, cooperar adecuadamente a cada una de sus mociones. Como ejemplo enumera Suárez algunos de los pasos con que se realiza, a saber: retiro en soledad con alejamiento de toda ocupación o solicitud ajena a la vida espiri-

7 Cfr. SUÁREZ, *De gratia*, IV, 15, 39; vol. 8, 341.

tual, cuya necesidad es tan ponderada en los libros Santos y por los SS. Padres (VII, 13); adiestramiento del Ejercitante en el recogimiento interior y en la meditación, por un método tal que bien puede apreciarse como don y misión (munus) dado por Dios a Ignacio (V, 33; VI, 3); penitencia interna y externa para la doma de las pasiones y extirpación del afecto a bienes y comodidades corporales (V, 33; VII, 4); examen de conciencia general y particular, tan aptos, cada uno en su peculiaridad, para alcanzar y conservar la pureza de la conciencia moral (VI, 5); ilustración sobrenatural por la vida y doctrina de Cristo, que es puerta de acceso a la Divinidad y ejemplar de la modelación de nuestra vida (VI, 6. 10); elección de estado o forma de vida, los que más aptos sean, a tenor de la índole personal, para mejor servir a Dios en ellos (VI, 4. 6; VII, 15); sabia adaptación de cada uno de los ejercicios y de su conjunto a la condición de los sujetos y al fin inmediato o mediato que se pretende (VI, 4. 8; VII, 14); y en todo momento, impetración de la gracia divina, a cuya consecución van dirigidos todos y cada uno de los ejercicios particulares (V, 33; VII, 13).

El comentador atribuye la mayor importancia, como parte de la metódica dispositiva de que aquí tratamos, a las normas ignacianas acerca del tratamiento de los escrúpulos y el discernimiento de los espíritus que agitan al alma. Punto éste sobre el que creemos deber llamar la atención, porque, a lo que podemos saber, hay más descuido que diligencia en aplicarlas en la práctica ordinaria. San Ignacio quiere que el Ejercitante conozca cuál es la naturaleza de los escrúpulos y su sentido dentro de la obra de su espiritualización, el valor acrisolante en ellos encerrado, y cuál habrá de ser su conducta mientras los padece para beneficiarse con ellos.

Razones de más fondo demandan un recto adoctrinamiento sobre la naturaleza y origen de ciertas agitaciones que se producen en el alma, de misteriosa trama psicológico-religiosa, y sobre el modo de haberse respecto a ellas. Cuyo diagnóstico y tratamiento es lo que se denomina discreción de espíritus.

Es un hecho, registrado y afirmado en la Sagrada Escritura, en los escritos patrísticos y en las decisiones Conciliares, y estudiado por la teología de la gracia (el mismo Suárez cita su Prolegom, 3 de gratia, c. 6 n.° 9, et latius lib. VI), que se dan en

las almas ciertos movimientos, ya de la mente, ya de la voluntad, en forma de iluminaciones, ilustraciones, inspiraciones y mociones, relativas a la vida espiritual. Está asimismo comprobado que, si bien su principal autor, ya inmediatamente, ya por ministerio de sus Angeles, es el mismo Dios, no está excluído el influjo en ellos de los malos espíritus, los cuales los contraminan, los contrahacen o los pervierten en su desarrollo, con el intento de impedir la unión santificadora de las almas con su Dios (V, 31). De aquí el grave riesgo y azar que no pocas veces suponen para el alma. Y de ahí la necesidad de su recto discernimiento, recomendado por la Escritura y aun declarado como gracia especial en algunos casos, por acción extraordinaria del Santo Espíritu (Cfr. 1 Io. 4, 1; 1 Cor., 12).

Mas como no siempre ha de esperarse semejante auxilio extraordinario y gratuito, son necesarios criterios de razón y de experiencia, siempre basados en doctrina sobrenatural, para valerse de ellos en el régimen ordinario de la espiritualidad (V, 32. 34. 41).

Háblase en los Ejercicios, con términos usuales, de agitación del alma por diversos espíritus, y más particularmente de fenómenos de consolación y desolación.. Y ha de entenderse que, bajo el término de "espíritus" se comprenden dos cosas distintas: bien los mismos estados o movimientos psíquicos, bien las sustancias espirituales o agentes por los que aquéllos son provocados: y tal lenguaje está fundado en los pasajes bíblicos citados anteriormente. Unos y otros han de tenerse en cuenta en el examen discriminatorio (V, 41).

Para el cual ofrece Ignacio tres bases de criterio [8]. La primera mira al objeto o materia sobre la que versa el movimiento psíquico, o sea su calidad moral, buena o mala. La segunda, al fin a que tiende y al efecto que produce en orden al bien espiritual del alma; sobre lo cual ha de advertirse que, aun cuando el movimiento no sea siempre conciente como tal al sujeto que lo padece, sí lo será al espíritu que lo promueve. La tercera a la modalidad de la moción, y esto según un doble respecto a los fenómenos psíquicos que vengan a entrar en juego. Es decir, que,

8 Si alguno, este pasaje sumeciano, de tan fino y penetrante análisis, merece ser seguido con el Libro de los Ejercicios en la mano; en concreto, las Reglas de discreción de espíritus, sobre todo las de la 2.ª semana.

por un lado, ha de atenderse al medio cognoscitivo por el que la acción del agente o espíritu llegue al alma: si es sensible, mediante percepciones externas o especies imaginativas internas, o si es absolutamente interior o espiritual; y por otro lado ha de mirarse a la impresión afectiva, que en unos casos será placentera y suave, engendrando paz en el ánimo, y en otros casos áspera y violenta con perturbaciones concomitantes (V, 35-37).

Bien se deja entender que todos estos aspectos se conjugarán en el proceso de la moción, y por tanto que todos ellos se ilustrarán y contrastarán mutuamente.

Mas para la recta apreciación final de aquélla, tenemos todavía a mano un criterio suplementario, basado en la misma naturaleza de los sujetos agentes y pacientes. En el paciente ha de contarse con su tipo psicológico y su tipo de religiosidad, su nivel en la escala de la vida espiritual y la susceptibilidad y delicadeza de su conciencia moral. Y en el agente, con el diverso modo de actuar del espíritu bueno y del maligno, tanto en el modo absoluto como en el empleado en función de las disposiciones del sujeto paciente; y no menos su distinta potencia de actuación e influjo sobre las almas (V, 37-40).

Baste este breve resumen de los puntos de vista más generales en que se fundan las reglas ignacianas de discreción de espíritus, para ver la agudeza con que el Eximio Doctor ha sabido descantrañar su fondo y su sentido. Y cuéntese que aquí no hemos hecho más que seguir el esquema linear, sobre el que se montan innumerables perfiles psicológicos y criteriológicos, reveladores de la sabiduría soberana tanto del autor de las reglas como de su comentarista.

4. Dinamismo personal y protagonismo del Ejercitante

Emparentado con el principio directivo de los Ejercicios hasta aquí expuesto o sea el de la disposición humana en la obra de santificación, y mirando todavía más directamente a la cara psicológica de la ejercitación, adviene otro nuevo, que acentúa el protagonismo y dinamismo de la acción personal de quien se ejercita.

No es este el lugar de reconvenir a nadie ni de reconvenirnos; mas tratándose de asunto tan vital y de tan cotidiana apli-

cación, ¿cómo eludir aquí también una palabra de lamento ante las deficiencias que en este aspecto padece hoy la ejercitación (si vale la redundancia) de los Ejercicios Ignacianos. La pródiga difusión de su práctica, admirable y laudable por su buena intención y por el aprecio que revela de la ascética ignaciana, ha alterado o al menos desdibujado la naturaleza de los Ejercicios, borrando las marcas que lo especifican frente al ministerio de la predicación ordinaria. Una y otra forma de cultivo espiritual tiene su campo, su tiempo y su valor peculiar. La peculiar índole de los Ejercicios Ignacianos queda definida y bien fijada por su mismo nombre, interpretado claramente por su autor a la cabeza del libro; y esa definición sirve de hilo ductor de toda la metódica, aplicada en actos funcionales a través de todo el decurso del tratamiento. Es en suma, ejercicio del ejercitante, sentimiento de protagonismo, actividad personal a todo trance; ello ha de estar en primer plano, y es el primero y sumo mandato, en contraposición al segundo plano de la actividad del ejercitador o director. ¿Diríamos que tal es el proceder ordinario en la práctica?

Los pasajes suarecianos arriba aducidos hablan con expresión suficientemente ponderativa, bien cimentada en el suelo de la teología, del valor de la industria humana en la tarea de la santificación. Para demostrar más de propósito cómo el método de los Ejercicios parte de ese principio, no tiene más que referirse a lo declarado por San Ignacio en las primeras anotaciones. Y por si no fuera suficiente, al paso del comentario, lo ilustra y confirma con diversos ejemplos entresacados de la misma acción ejercitatoria (VII, 3).

Uno de ellos lo toma de la concisión y sencillez con que es propuesta la materia de las meditaciones, hecho mirado por muchos con extrañeza y tal vez con incomprensión [9]. Al razonarlo, la singular claridad mental de nuestro filósofo deja caer sobre el tema uno de esos sutiles rayos que alumbran la íntima razón de ser de las cosas, y que, por la naturalidad con que lo hace, prestan a los escritos suarecianos tan sugestivo encanto intelectual.

---

9 Nunca será bastante insistir, como lo hace aquí Suárez, sobre la metódica esencial de los Ejercicios Ignacianos, expuesta y razonada en las Anotaciones 1.ª y 2.ª; en nuestro trabajo citado más arriba lo expusimos con alguna detención.

La sumaria brevedad de las meditaciones, escribe, ha sido con razón procurada de intento, "pertinetque ad sapientem formam artificis"; el cual, en efecto, al adiestrar a un principiante, le facilita cierta idea o fundamento, a lo sumo un esbozo, dejando a su ingenio y actividad la ejecución personal de la obra. Con lo que se consigue además, como ya lo advirtió Ignacio, otro incomparable resultado psicológico: es decir, junto al provecho mayor del aprendizaje, un gusto más sabroso, y ese gozoso sentimiento vital de quien ejercita su potencialidad y ve en la obra un personal producto de la misma. Y para confirmarlo aduce un delicioso pasaje de San Cipriano en el prólogo al libro "De exhortatione Martyrum"; pasaje que no podemos menos de trasladar aquí como muestra de la selecta erudición con que, según arriba indicamos, ilustra su comentario. He aquí las palabras del santo mártir y admirable escritor:

"La forma de este libro muestra que no tanto he pretendido enviarte un tratado mío como ofrecerte materia para que vosotros mismos lo compongáis, cosa muy más provechosa para todos y cada uno de vosotros. Pues, digamos por ejemplo: si yo diera a alguien a escoger una vestidura cortada y hecha a mi medida, sería ella una vestidura mía que otro tendría que adoptar; y en tal caso, como trazada para cuerpo y talle ajenos, vendría a resultar bien poco acomodada. Mas lo que ahora hago es enviar la lana misma del Cordero, por el que hemos sido redimidos y regenerados, y la púrpura de su misma Sangre: recibidas las cuales, tú confeccionarás tu túnica a tu voluntad y medida; y entonces tu gusto será mayor con la vestidura salida de tu propio telar y de tus propias manos; y mostrándola luego a los demás, para quienes también es el envío, ellos a su vez la trabajarán para sí a su arbitrio y manera".

Si en el ejercicio de la meditación recaba Ignacio una absoluta actividad personal, con mayor exigencia la impondrá en las decisiones, entre las cuales culmina, por su transcendencia y por la constelación de propósitos que sobre ella giran, la de la elección de estado. Suárez recoge y comenta con particular atención este punto. Con razón prescribe Ignacio que la elección de estado sea operación privativa y personal del Ejercitante, sin que el Director presuma prevenirla o influirla. Intromisiones de tal género interrumpirían el inmediato contacto de Dios con su cria-

tura, y la pura percepción de la voz —vocación— divina, que ha de ser en todo caso y momento la determinante de la conducta. Por otra parte, decisión adoptada por dictados ajenos, a falta de un auténtico tono personal, fuera de quedar a merced de futuras cavilaciones, carecerá de interna fuerza motivante, de persistencia, y aun de aquella interna satisfacción a que más atrás aludimos (VII, 4-5).

En suma, pondera Suárez con vigorosos términos reduplicativos, "ad hanc cogitationem et recogitationem in homine excitandam et nutriendam ordinantur haec exercitia" (VII, 14). Y de la puesta en marcha de todas las energías psíquicas dependerán, dada la divina gracia, las buenas conquistas de espiritualidad en el reino de Dios en las almas, que es toda la mira de los Ejercicios [10].

Tanta importancia y tan amplio margen se concede en ellos al esfuerzo personal del Ejercitante, que ahí creyó ver la crítica uno de los flancos más accesibles al ataque. Cierto que éste vino a un tiempo por el lado opuesto, como si los Ejercicios diesen lugar al iluminismo, el extravío religioso que por entonces serpeaba por la península.

El Doctor Eximio aprovecha esta cuestión incidental para extraer de ella un profundo sentido, poniendo una vez más en luz cómo el espíritu de la Compañía tiene en los Ejercicios Ignacianos su raíz no sólo vital sino mental, es decir, no sólo para su ascética sino para su pensar filosófico-teológico. Y con esta ocasión establece un áureo principio de filosofía del pensamien-

10 Quien conoce el pensamiento y la vida del Dr. Eximio podrá imaginar qué hondo sentido tiene para él esta apelación a la actividad protagonista del Ejercitante. Tal vez la tonalidad más típica de su pensar antropológico está en el afán por poner de relieve las posibilidades de la personalidad humana, su capacidad y su potencia operativas, lo mismo en la adquisición del saber y en la moción al obrar, que en su quehacer en la historia y en la conquista de su destino eterno. Es lo más propio suyo, en frente de otras formas filosóficas de la escolástica. Diríamos que todo ello es un eco vivencial de sus tempranas experiencias personales, cuando en los días de sus primeros estudios en Salamanca, en aquella crisis de su adolescencia, vió ponerse en juego y en riesgo su doble destino, el de su vocación religiosa y el de su vocación intelectual; y el triunfo lo debió (siempre contando con el auxilio divino), a su propio esfuerzo y perseverancia. Allí aprendió para siempre que la vida es tarea, no predeterminación; futura idea clave en su pensamiento, como en el jesuítico, en contraposición a otros sistemas predeterministas, planos inclinados del derrotismo. Puede verse nuestro estudio: *El hombre Suárez y el hombre en Suárez*, próximo a publicarse en las Actas y Conferencias del IV Centenario Suareciano.

to ignaciano y del Instituto por el creado, señalando una de sus categorías fundamentales.

Esas críticas que, cada una desde sus frentes extremistas, objetan a los Ejercicios deficiencias contradictorias, son sin quererlo el mejor testimonio de que su doctrina se ha mantenido en el difícil justo medio de la virtud, sin concesiones a ningún unilateralismo. Posición que caracteriza luego el pensar filosófico-teológico de la Compañía, cristalizado en la "*Concordia* liberi arbitrii cum gratiae donis".

"De donde se infiere, concluye, que el celo que la Compañía pone en explicar tan grave problema y en expresarse con toda exactitud, oponiéndose a Lutero y demás heresiarcas de su tiempo, es el que animó a Ignacio y de él derivó a sus hijos, viniendo a ser con esto él el verdadero autor de esta doctrina" (V, 43).

Doctrina que es una categoría definitoria del espíritu jesuítico, como del ignaciano. La cual si parte, como es obvio, de la absoluta supremacía del Sumo Ser, e inculca en el "Principio y Fundamento" de los Ejercicios que "el hombre es criado por Dios", y por tanto que "en cosa ajena (la de Dios) no ha de poner su nido, alzando su entendimiento en alguna soberbia y gloria vana" (Ejerc. n.° 322), afirma igualmente el valor cualitativo del ser y del actuar de la criatura, por don y beneplácito del Creador, así en el orden óntico como en el religioso.

Acierto y mérito de este pensamiento, más en tales circunstancias históricas, fué el haber garantizado la realidad y eficacia de ambos polos del actuar humano, armonizándolos, sin eliminar ninguno de ellos, ni romper sus puntas. Con lo cual, en aquellos días en que el humanismo, con su exaltación laicista de la naturaleza y de la personalidad humana, y el protestantismo, con su anulación del libre albedrío, irrumpían clamorosamente por opuestas bandas en el campo de la historia, destruyendo tanto la unidad de la estructura espiritual del hombre y de la familia humana, como la de su concepción del mundo, no hubo necesidad de cederles una pulgada de terreno; y por encima de toda debilidad, de todo fanatismo y de toda confusión, con cabeza clara y pulso firme se mantuvo aquella unidad y concordia salvadoras, con toda la tensa polaridad que encierran, como lo demanda la verdad revelada y la racional, una y otra ancladas en la Verdad divina.

No fueron únicamente los mencionados extravíos a los que Ignacio salió al paso con su doctrina. Sus "Reglas para sentir con la Iglesia" apuntan a muchos de los principales errores que en aquella coyuntura se propagaban en detrimento de la vida cristiana, ya fueran de hechos, de conceptos o de lenguaje; para todos los cuales tiene una prudente rectificación (V, 42). Y aun algo más que rectificación de cada error concreto; pues en ellas, así como en otros documentos, dió la pauta directiva, aplicable a otras materias, en nuevos casos, y al advertir nuevas circunstancias [11]. Tal es el valor de los altos principios, de los criterios claros y del sabio método, en los que tan maestro es Ignacio: su fecundidad para subvenir a cualquier lance teórico o práctico emergente (VII, -67; VI, 4).

5. Los Ejercicios Ignacianos y la vida contemplativa

En el primer capítulo de la presente exposición, al tratar de los sujetos aptos para los Ejercicios, veíamos lo que Suárez opinaba acerca del provecho que de ellos pueden obtener aun las almas más adelantadas en el camino de la perfección. Todavía será útil el ampliar este punto.

Vimos allí cómo el comentador rechaza la imputación de que los Ejercicios presumieran hacer, en unos días contados, de un pecador un contemplativo. Mas aquí valdría aquel aforismo: "del enemigo el consejo", o, lo que para el caso es igual, la observación de un hecho o cualidad personales. Pues el objetante viene a reconocer implícitamente el hecho de que el método ascético ignaciano no descuida ni el adoctrinar ni el disponer para la tercera y más elevada fase de la vida espiritual, la unitiva. Y que así sea, Suárez lo prueba y expone bellamente.

Para cuya mejor inteligencia comienza por distinguir, dentro de la fase llamada unitiva, entre los que es iniciación, o sea lo que en ella es preparación y vía, y su término, que es la misma unión del alma con Dios por un modo de simple intuición de la verdad.

En aquella primera etapa, la forma de oración no difiere sus-

---

11 Advertecia esta de sumo interés y aplicación práctica; que nos enseña cómo ha de aprovecharse el espíritu, el criterio, el sentido de las "Reglas para sentir con la Iglesia", acomodándolas a los casos y necesidades de la hora presente.

tancialmente de la seguida en las fases inferiores; sólo la materia es la que debe ser adaptada al nuevo intento y situación nueva. Para la segunda etapa, ya terminal, no valen métodos, por consistir en un acto simplicísimo y realizarse más por recepción que por inquisición; nunca excluída, se entiende, alguna cooperación humana. Por eso apenas alude Ignacio directamente a ella, contentándose con poner al ya discreto ejercitante en el camino, y dejando el resto a la acción del Espíritu Santo, de cuya exclusiva competencia es. Sobre la primera, en cambio, enseñan los Ejercicios cuanto es dable hacer a la industria humana, que es, disponer, iniciar, dar materia y forma de proceder [12]; todo lo cual sirve no sólo para quienes por vez primera pisan estos sagrados dinteles, sino también como recurso para los antes favorecidos por la unión, al sustraerse la especial operación divina.

A tal fin se ordena el trazado de la cuarta semana, en la que toda la materia pertenece a la vía unitiva. Pues allí no se mira directamente a la corrección de la conducta o al perfeccionamiento de ella, sino a fomentar la esperanza y amor de las cosas eternas, y a comunicar de algún modo en los gozos celestes, dándose a la divina sabiduría in aula mentis, según frase de San León. A lo que se añade, como feliz coronamiento, la contemplación para alcanzar el puro amor espiritual; todo lo cual entra en el área de la contemplación (VI, 9-10).

Mas no es esto todo. Porque ¿se limita Ignacio a la primera etapa o puerta de la contemplación, sin tentar un paso más en vista de su término? O planteando la cuestión por otra cara, ¿inicia al Ejercitante en la contemplación tan sólo mediante la materia, no dando ocasión a algún ejercicio de la forma? Ah, no.

A quien sepa entenderlo, no se le ocultará que los Ejercicios Ignacianos han enseñado un tipo de oración que tiene no poco de íntima intuición de la verdad, ejercitada en interna quietud

---

12 Lo que S. Ignacio prescribe en la Anot. 2.ª; y Suárez comenta indirectamente: "Denique ex parte intellectus optimum est non semper esse quasi in continuo motu, sed paulatim quiescere, veritatem aliquam ponderando, exaggerando et admirando; nam haec ipsa intellectus quies ad movendum affectum plurimum iuvat. Haec autem ipsa est quaedam contemplationis inchoatio, et quanto amplius in ea perficitur, tanto magis de contemplatione participatur. Sic ergo aliquid contemplationis omnibus communicatur: Longe tamen aliter (ut Bernardus ait supra, de Circumciss. serm. 3), qui exercitatos habent sensus, huius felici fruuntur iucunditate" (*De oratione*, II, 12, 10; vol. 14, 169).

del ánimo y libre expansión concomitante de los afectos. Tal es la llamada "aplicación de los sentidos" sobre los misterios de la vida de Jesucristo. En esta forma de oración la actividad de la mente es de un orden en cierto modo intuitivo, al tono de las percepciones sensibles, con finalidad de admiración y afecto; y nadie no ve que esto es ya algo como disfrute de la contemplación, al menos (nótese la precisión) en cuanto al modo —o la función psíquica— del obrar (VI, 11). Es decir que, si bien el término perfecto de la vía unitiva —la unión—, es don gratuito de Dios, con todo, lo que en ella hay de función psíquica encuentra (siquiera como tentativa) un ejercicio proporcional, y como una previa modelación, en la "aplicación de sentidos" al modo dicho.

Comprendido así el alcance de cada uno de los elementos de los Ejercicios y de su trama total, puede afirmarse que en ellos ha apurado San Ignacio cuanto da de sí una metódica de espiritualidad; es a saber, enseñanza, iniciación, ejercicio, cultivo de la predisposición, con vistas al momento en que el beneplácito divino haga oir su voz de llamada al misterio de la unión.

La prudencia del gran teólogo antepone a todo este último pasaje un toque de reserva. "Ut existimo", dice, "a lo que puedo suponer". Mas la prudencia no disminuye el peso de su juicio. Y nosotros aventuraríamos además una deducción, haciendo de ese juicio clave de penetración en la intimidad de alma. ¿Cómo no sospechar que su pluma iba aquí movida y afianzada por una experiencia personal, alcanzada en el ejercicio de ese modo de oración: la experiencia de un hombre, cuya elevada vida interior está comprobada en su biografía, y cuya ponderación y exactitud de juicio es proverbio en la escuela? [13].

6. Notas psicológicas de un acto religioso consumado

Cerraremos esta selección de temas del comentario suareciano con uno que, por su trascendencia para el conocimiento y régimen de la espiritualidad, debe ocupar un primer plano en la

13 El hálito personal que se desprende del tratamiento de las materias ascético-místicas en sus obras, y la documentación aducida por el P. Scorraille, no dejan lugar a duda de que el Dr. Eximio y *Piadoso* fué un contemplativo en la auténtica significación del concepto (SCORRAILLE, libro V, cap. 1, nº 9).

atención de los llamados a su cultivo, y que, de omitirlo, dejaría un hueco en la noticia de aquellas páginas maestras. Nos referimos a las notas psicológicas que sellan el acto central de la religiosidad.

Por descubrirlas o determinarlas se han batido afanosamente los interesados en la ciencia de la religión en los dos postreros siglos. Desgraciadamente, durante mucho tiempo, las actitudes filosóficas de que se partía desembocaban en fórmulas teñidas en unos casos de racionalismo o intelectualismo, y en otros de irracionalismo, con sus dos perfiles, el sentimentalista y el voluntarista. A la moderna psicología de la religión, diestra en métodos exploratívos de las funciones psíquicas superiores, les estaban reservados fructuosos hallazgos en esas regiones del alma, las más altas y misteriosas.

Para nuestro intento actual basta recordar brevísimamente algunos. Ante todo, contra el irracionalismo, error dominante en los últimos tiempos, ha puesto de manifiesto que la religiosidad, y respectivamente el acto religioso, incluye indefectiblemente un contenido intelectual; pero comprobando al par que, mientras la función intelectiva se produce aislada, ausentes la afectiva y la volitiva, no puede hablarse de estricto acto religioso. Diríase por semejanza que, en este orden, lo intelectivo es como la recta inmóvil, que únicamente pasa a religiosidad cuando se convierte en curva dinámica en virtud de volición y afecto.

Y aun no está aquí todo. Sobre las dichas tres funciones conocidas, con-centrándolas y animándolas, entra en juego en el acto religioso otra propiedad, cierta especie de función más íntima, que le da su carácter específico, y lo hace humano entre los humanos, personal entre los personales. Es lo que se ha llamado función del yo; una actitud y actuación del yo que se pone todo y en primera línea, porque también en el objeto ve otro yo, el Yo del Ser Supremo, el Divino, que le subyuga y fascina, con el que entra entonces en presencia y comunicación, comunicación y presencia de persona a persona. Repetimos que todo esto se entiende del acto religioso, no justamente incoado, sino en toda su plenitud formal.

Hemos antepuesto esta breve referencia, porque creemos que ha de ilustrar las siguientes observaciones de Suárez, y también

que se ilustrará con ellas; aunque él en este pasaje no iba en pos de especulaciones de tal índole.

Discutía él el fundamento de aquella advertencia de los Ejercicios (Anot. 3), en donde se recomienda que, en las fases coloquiales de la oración, cuando hablamos mental o vocalmente con Dios, por ejercitarse entonces más especialmente la voluntad, se requiere de nuestra parte mayor reverencia que cuando, entretenidos en la consideración, predomina la actividad intelectiva.

Y al razonarlo advierte, como ya antes lo hizo en general, que nunca estuvo en la mente de Ignacio el plantear cuestiones teóricas, ni por tanto aquí la que inquiriría si la oración coloquial es acto del entendimiento o de la voluntad. El cree más probable lo primero, mas con tal que se reconozca que su raíz está en el afecto. Es decir que, si bien la locución se realiza formalmente por el entendimiento, mas lo es como signo del afecto y como efecto de su vibración; luego, en conclusión, justamente se dice que el hablar con Dios consiste principalmente en operaciones afectivas y volitivas; según aquello: "propter quod unumquodque tale...", y "ubi unum est propter alterum, ibi est unum tantum". Entendiéndose siempre, como lo dijimos, que el afecto y la volición no son algo etéreo, sin base o contenido intelectual que lo determine. (De aquí la confluencia de las funciones psíquicas en el acto religioso) (V, 5-6).

Pero todavía apunta el Maestro a aquella más íntima nota psicológica de la religiosidad, arriba descrita. En la actividad intelectiva, mientras se reduce a especulación, aun de cosas divinas, falta el típico toque personal, la actitud del ánimo que se dirige a Dios "ut circa personam cum qua tractamus aut negotiamur". Tal es la forma definitiva del acto religioso: "conversar y negociar con Dios (repite Suárez) como con un amigo, o padre o señor". Y claro está que entonces es más necesario el prevenir que la familiaridad no amengue la reverencia o dé lugar a la negligencia. Y tal fué la mente de Ignacio en la mencionada anotación (V, 7).

Otros pasajes de los Ejercicios cabría aducir, donde se revela implícitamente esta misma visión de la religiosidad; tales los de las Adiciones (núms. 75 y 131); pero ello nos sacaría fuera de nuestro actual cometido [14].

14 Véase el siguiente precioso comentario implícito de los núms. 75 y 131 de

El cual creo que podemos darlo ya, bien que mal, por cumplido. Aun en nuestra somera exposición es de esperar que algo de aquel rico tesoro de las ideas suarecianas sobre los Ejercicios haya logrado hacerse patente, como indicación de vetas de una mina. Cuando no más, nos daremos por satisfechos si sirve de estímulo a explorarla personalmente; labor a la que en todo caso nunca sustituirán bastante las presentes referencias. Otros temas que aquí no han tenido cabida, y la multitud de ilustraciones y matices con que todos se enriquecen allí, serán para todo lector fuente de dichosa revelación doctrinal y guía de fructífera práctica. Y aun el calor ascético, latente y latiente en el recato de un lenguaje de cátedra, no pasará sin dejar huella en los ánimos ávidos de elevación espiritual.

En varias páginas de su comentario, al observar la incomparable sabiduría que transpiran las más llanas sentencias del Libro de los Ejercicios, invita Suárez al lector a reconocer en su autor los tres más preciados dones que para una obra de tal género pudieran desearse; a saber: una consumada prudencia, una grande experiencia, y una ilustración singular de la divina luz. ¿Será aventurado el decir lo mismo, en la debida proporción, del insigne comentarista?

---

los Ejercicios, a que nos referimos en el texto: .Solum oportet advertere, iuxta hanc declarationem, elevationem habere primum locum inter has partes in oratione mentali. Quia primus actus in omni oratione, et in hac maxime necessarius, est elevatio mentis in Deum, per quam et anima se praesentet Deo, et Deum consideret sibi praesentem. Non potest enim quispiam cum aliquo loqui, vel ab aliquo petere quidpiam, nisi illum habeat sufficienter sibi praesentem: unde, si loco distet, ad illum accedit, ut ab eo petere possit propria locutione. Ad Deum non est necessarius accesus localis, quia ubique adest; ergo per memoriam et accesum mentis debet anima ad illum accedere, Eumque tanquam sibi conunctissimum, et se penetrantem et circumdantem oculis fidei intueri. Eique sic praesenti summam reverentiam exhibere" (*De oratione*, II, 3, 4; vol. 14, 124-5).

SUAREZ EN LAS CONTROVERSIAS SOBRE LA GRACIA

por

E. Elorduy, S. I.

I. Controversia sobre la justificación

El año 1594 sobreseía la Inquisición Española un expediente que se había tramitado varios años contra Suárez, y abría otro proceso en el que tampoco dictaminó sentencia contra el Doctor Eximio.

Ambos asuntos se referían directa o indirectamente a la doctrina de la gracia. En el primero se trataba del perdón de los pecados y la adquisición de la gracia santificante. Era una controversia, que se había desarrollado dentro de la Compañía, sin que tuviera resonancia en el exterior. En el otro proceso se agitaba la cuestión de la gracia actual. Era controversia en que se habían agrupado dominicos y jesuítas, los primeros en torno a Báñez para condenar a Molina, y los jesuítas en torno al autor acusado para defenderle.

1. *El relato de Vázquez*

Vázquez y Suárez fueron los protagonistas en la controversia sobre la justificación. Gracias a una carta del Belmontano

escrita a Aquaviva desde Alcalá el 2 de abril de 1593, conocemos con relativa exactitud las vicisitudes de este debate casi desconocido en la historia. Su ocasión y su desarrollo fueron como sigue.

Vázquez se sintió ofendido por unos avisos del Hermano Cuesta, coadjutor que le había escrito desde Roma confidencialmente dándole consejos sobre la conducta que había de tener para evitar disgustos así personales como doctrinales en su vida profesoral. El teólogo, persuadido de que el Hermano Cuesta actuaba por insinuaciones del General Aquaviva, se dirigió a éste quejándose de que no tuviera confianza o valor para echarle en cara noble y francamente los defectos que juzgara reprensibles. A continuación hace Vázquez un análisis de las causas que podía haber para semejante reprensión.

Según Vázquez, en Roma no había tenido más peripecias doctrinales de consideración, que el haber sido acusado en el Claustro profesoral del Colegio Romano, de que defendía una tesis que allí no gustó, robre la justificación. El suceso ocurrió así:

> "Otra opinión me notaron, que fué que *contritio natura sua sine gratia habituali constituit hominem sanctum et peccatum delet*, sin averla leydo yo ay, sino solamente poniéndomela por estorvo para que no leyese la materia de gratia. Esta opinión sé que no contentó al P. Toledo, aunque el P. Parra la tuvo no sólo por verdadera mas por cosa necesaria; y no averla aprovado el P. Toledo no me da pesadumbre por saber yo que no una sino muchas veces me avía dicho que era sin duda, y así que después dixese lo contrario para mí es de poco peso. Desta dirá V. P. que el P. Tuccio y el P. Açor y el P. Prefecto, que entonces era, no la aprobaron y no sólo ellos mas el P. Martínez de Valladolid a quien V. P. la preguntó de secreto, y el P. Castro de Sevilla y un P. portuguez, el qual dixo que era la misma que un P. avía leydo en Evora. Lo cual avía parecido muy mal en Portugal. A esto respondo yo que si quando el P. Tuccio con los demás se recogieron en el colegio a solas para juzgar de la de Portugal, me admitieran dentro como era justo y razón, pues yo avía estudiado tanto como los que entraban y avía ya comenzado en la 1.ª junta a ser juez, quizá le desengañara, pues esto es cierto que ningu-

no de ellos han visto un sólo fundamento de los que tengo para la opinión. Del P. Castro no ay qué dezir que con quatro años de letura que tubo, no podía estar en los puntos tan adelante como convenía. Del P. Martínez bien sabemos que aunque es docto, es muy espantadizo. Del P. portuguez bástame a mí saber que dixo lo que V. P. a boca me refirió, y es que mi opinión era la de Portugal; y abiendo yo dicho que la de Portugal era error manifiesto, échase de ver que no era la mía y así que el P. no estaba informado de ella y de sus fundamentos; fuera de que no era hombre que avía profesado cáthedra de theología, o si la avía profesado era poco tiempo. Y pues V. P., fuera de los que se señalaron para la opinión que era el P. Parra y el P. Toledo que estuvieron tan divididos, quiso señalar o preguntar a otros, me pareció que era negocio conveniente al servicio de Dios satisfacerme yo también. Y así llegado que fuí a Alcalá hize firmar la proposición de todos cathedráticos de Theología y entre ellos dos padres dominicos, el uno de los quales es consultor del Consejo Supremo de la Inquisición; los quales aprovaron la dicha proposición muy honradamente; y a este paso tendré todo este claustro de doctores y toda la orden de Santo Domingo en España. Y si V. P. dice que ellos tengan la que fueren servidos, que los de la Compañía tendrán lo que V. P. ordenare como es razón, digo que así conviene y es justo; mas que V. P. no ha de dar por proposiciones indignas de que se lean en la Compañía las que las Universidades tienen por buenas y ni son contra S. Thom. ni contra santos ni concilios ni contra torrente de doctores y aviendo en esta provincia leydola el P. Deça y quantos avían precedido en este colegio y teniéndola agora los padres graves de ella no se devía mudar por lo que esos padres dixeron o a lo menos agora siendo informado de lo que pasa no darme a mí tanta culpa. Mas sé decir a V. P. que en este colegio antes que el P. Xuárez viniera no se sabía otra cosa. Mas él con el ánimo que vino de mudarlo todo dió tras esta opinión extraordinariamente. Para cuya confirmación alegó gran suma de santos y doctores en la 3. p. disputatione 4. sectione 8., que cierto fuera bien excusado. De los quales están ya muy bien desengañados los que al principio se avían convencido por aquellas alegaciones. Y quiso tanto amilanar

> la opinión contraria que cayó en un grande extremo como V. P. puede ver en la dicha section, pág. 75. columna 1.ª, donde admitte ciertas aceptaciones extrínsecas y condonaciones y no imputaciones para la remisión de los pecados, que ni en Roma ni en la parte tramontana pueden parecer bien, como V. P. me lo confesó hablando dellas algunas veces" [1].

Tal es la narración de Vázquez, que podemos completar con las proposiciones censurables, que encuentra en la doctrina de Suárez, y los pasajes suarecianos a que en ellas se alude, tomándolos de la primera edición de los Comentarios a la 3.ª p., única obra hasta entonces escrita por el Doctor Eximio. De la lista de 32 proposiciones "extravagantes" delatadas por Vázquez, nos interesan especialmente para la controversia sobre la gracia de la justificación, la primera, la segunda, la tercera y la sexta, que Vázquez redacta en las fórmulas siguientes:

> 1. Nec contritio nec gratia habitualis nec quidquam aliud in nobis existens sine benigna acceptatione et non imputatione et sine nova applicatione iustitiae Christi superaddita emundat et iustificat nos a peccato nec est vera mundities animae.
>
> 2. Nulla satisfactio pro poena facta in gratia Dei satisfacit pro illa cum effectu, nisi denuo illi superaddatur et applicetur meritum Christi et pactio superveniat.
>
> 3. Nullum opus factum in gratia et ex gratia est meritorium vitae aeternae, nisi nova applicatio meritorum Christi illi superveniat.
>
> 6. Nec contritio nec dilectio in homine iusto vim habet remittendi veniale, nisi ei accedat nova imputatio liberalis Dei [2].

2. *La doctrina de Suárez*

De las indicaciones de Vázquez se desprende el carácter polémico de la disputatio IV, sectio VIII, de la obra suareciana sobre la Encarnación, o primer tomo de los Comentarios a la 3.ª p. El título de la sección, en la ed. de 1590, dice así:

---

1 VÁZQUEZ a AQUAVIVA, 2 abril 1593.
2 *L. c.*

"Sectio VIII.—Utrum homo potuerit satisfacere pro se ipso, atque ita liberari a peccato ex perfecta iustitia" [3].

Suárez precisa el estado de la controversia bajo el epígrafe: *Quid sit in quaestione,* diciendo:

"His ergo positis unum dumtaxat controvertitur, an posita illa gratia, per quam homo qui peccavit, convertitur in Deum, in reliquis servetur aequalitas, et perfectio satisfactionis: ita ut iam ad remissionem peccati nulla nova gratia requiratur ex parte Dei acceptantis satisfactionem, et remittentis peccatum, sed ipse actus ex vi sua expellat peccatum, et condigne satisfaciat" [4].

La sentencia de Vázquez aparece nítidamente expuesta en la segunda opinión contraria, que Suárez formula así, sin citar al adversario:

"Omisso ergo hoc sensu, secundus est, peccatorem per conversionem ad Deum ex gratia factam ita satisfacere Deo, ut per ipsammet satisfactionem consequatur culpae remissionem, quia iam perfecte, et ad aequalitatem solvit quod debebat" [5].

Suárez explica su propia doctrina desarrollándola en varias proposiciones, cuyos enunciados son como sigue:

"Dico primo, remissio peccati mortalis est speciale gratiae beneficium, quod Deus confert homini poenitentiam agenti, distinctum a gratia contritionis vel dilectionis, per quam homo ad ipsam remissionem peccati suscipiendam disponitur. Hanc assertionem praemitto, ut fundamentum eorum quae dicenda sunt" [6].

La tercera prueba de su afirmación se funda en la discusión clásica sobre si la contrición merece o no la remisión de los pecados, disputa completamente inútil en la teoría de Vázquez:

3 *In 3 p.* disp. IV s. 8 (ed. 1590) p. 68a.
4 *L. c.* p. 69a.
5 *L. c.* p. 69b.
6 *L. c.* p. 71a

"Nullus enim dubitaret, an contritio possit esse meritoria sui ipsius vel sui effectus formalis, praesertim physici et quasi naturalis" [7].

Como el efecto formal es distinto de la forma que lo produce, se deduce aun en la sentencia de Vázquez, que la contrición y la remisión de los pecados son cosas distintas. Esto supuesto, Suárez pasa a la segunda proposición.

"Dico secundo, remissio peccati mortalis, quae confertur homini contrito, et converso ad Deum per actualem dilectionem, in se et formaliter est gratia non solum quia est supernaturale donum, sed etiam quia gratis datur, et non ex vera et propria iustitia" [8]... "Ex quibus rursus principiis, et fundamentis, dico tertio. Nullus homo potest Deo satisfacere ad aequalitatem pro culpa mortali ab ipso commissa, atque adeo neque ex vera et propria iustitia illius remissionem consequi" [9].

En la prueba de esta tercera afirmación vuelve a atacar la teoría de Vázquez diciendo que

"peccatum non expellitur per ipsam contritionem per seipsam, et suam quasi physicam et connaturalem informationem: quia hoc totum non est quid distinctum ab ipsa contritione, ut est actus vitalis elicitus ab homine, qui conteritur: unde nec cadere potest sub promissionem distinctam ab ipsa contritione. Quis enim dicat promittere Deum, te futurum album, si habeas albedinem? aut te futurum contritum, si habeas contritionem? cum remissio peccati sit distinctum beneficium gratiae promissum contritioni, non fit intrinsece, et formaliter per ipsam contritionem" [10].

Suárez añade otras consideraciones, insistiendo en el principio de que el valor satisfactorio depende en parte de la dignidad personal, sin que baste, por lo tanto, la naturaleza del acto

7 *L. c.* p. 72a.
8 *L. c.* p. 72b.
9 *L. c.* p. 73ab.
10 *L. c.* p. 73b.

para borrar el pecado. Además ¿cómo puede una forma física desterrar una cualidad que sólo permanece moralmente?

> "Peccatum transiens actu, et manens reatu, praeter privationem gratiae (quae non expellitur per actum, sed per gratiam ipsam) non manet inhaerens per aliquam physicam qualitatem, sed censetur manere moraliter, secundum quamdam aversionem a Deo: ergo, ut actus contrarius de se sit efficax ad expellendam formaliter hanc moralitatem, quae manet ex peccato, non est tantum considerandus secundum naturam vel bonitatem moralem eius, sed secundum valorem moralem, quem habet ad recompensandam iniuriam" [11].

En la edición de 1595 añadió Suárez otra de las doctrinas censuradas por Vázquez entre las proposiciones extravagantes de Suárez, diciendo que el pecador y el hombre en la naturaleza pura pueden amar a Dios sobre todas las cosas, como a fin de la naturaleza [11a].

Al concluir las pruebas de la sección tercera, incluye Suárez el párrafo aludido por Vázquez en su carta a Aquaviva, diciendo del acto de contrición:

> "Et propter eandem causam, ille actus ex sola sua quasi connaturali vi, et informatione non valet expellere ab homine omnem veluti habitualem maculam moralem, quam peccatum reliquerat, sed requiritur infusio habitualis iustitiae, et Dei remissio, ac condonatio: sive haec omnino necessario sit coniuncta etiam de potentia absoluta cum habituali gratia, sive non, sed tantum ex lege proportionata, ac connaturali ipsi gratiae; quidquid enim horum dicatur ad propositum non refert: sed disputandum est in materia de gratia. Unde non fit, ut praedicta sententia asserebat, nostram iustificationem fieri per solum extrinsecum favorem, seu condonationem, aut non imputationem peccati, nam potius requirimus iustitiam inhaerentem habitualem, et in adultis etiam actualem, sed unamquamque in suo genere, hanc ut dispositionem, illam ut for-

11 *L. c.* p. 74a.

11a *De incarn.* IV 8 § 46; 17, 163. El primero de estos números se refiere al tomo de la ed. de Vives; el segundo a la página.

malem iustitiam: cum his tamen etiam coniungimus benignam Dei condonationem, et remissionem iniuriae" [12].

Obligado a abandonar su doctrina primitiva, Vázquez defendió más tarde que la infusión de la gracia habitual y la caridad borran formalmente el pecado. Suárez alude a sus apuntes romanos sobre la gracia, diciendo haber refutado en ellos esa opinión. Así lo dice en la ed. de 1595, disp. IV, s. 8 § 48:

"Huius autem sententiae nullum hactenus vidi sufficiens fundamentum, ut latius in materia de gratia disserui; solum videtur habere quamdam pietatis speciem, nam videtur multum extollere excellentiam et dignitatem gratiae habitualis; et omnino recedit a sententia haereticorum, qui totum negotium iustificationis et remissionis peccati ponunt in extrinseco favore. Nihilominus tamen est alius modus explicandi solidior et verior, scilicet, quod cum beneficio gratiae inhaerentis simul etiam requiratur divina condonatio et remissio iniuriae... Item est magis consonum Concilio Tridentino, quod (ut supra notavi) haec duo coniungit, dicens, iustificationem non esse solam peccatorum remissionem, sed sanctificationem et renovationem interioris hominis. Item est magis consentaneum rationi, quia, licet id, quod est privationis physicae in peccato, formaliter et immediate tollatur per oppositam formam physicam, tamen id, quod est morale, non potest ita immediate tolli, sed aliquid morale adiungendum est, nam immediate opposita ad eumdem ordinem pertinere debent; hoc autem morale non potest esse nisi extrinseca condonatio Dei" [13].

A juzgar por estas expresiones, Vázquez aún no había publicado en forma alguna esta teoría, que más tarde había de defender en los Comentarios a la 1-2. Pero es fácil que ya en sus explicaciones privadas hubiera adoptado esta opinión corrigiendo la que antes había enseñado del perdón de los pecados como efecto formal de la contrición.

En la obra *De gratia* volvió Suárez sobre este tema por úl-

12 *L. c.* p. 75a, proposición n.º 10 de las censuradas por VÁZQUEZ en la carta de 2 de abril de 1593.

13 Ed. VIVES: 17, 164.

tima vez, refutando expresa y detenidamente la sentencia de Vázquez, en la que se identifica la justificación con la remisión del pecado [14]. Suárez expone los fundamentos de esta doctrina ilustrándola con dos ejemplos o procedimientos:

> "Uno modo, per eamdem indivisibilem informationem seu mutationem, sine distinctione in re, sed rationis tantum, sicut visus expellit caecitatem, et lumen tenebras, et, in universum, privatio habitum. Alio modo solet una forma expellere aliam per quamdam consecutionem unius mutationis ex alia cum aliqua distinctione in re inter mutationes ipsas, eo saltem modo quo privatio a positiva forma distingui potet, et sic calor expellit frigus, et albedo nigredinem, et in universum una forma aliam sibi contrariam vel incompossibilem, quia tunc una mutatio est generatio, et alia corruptio, quas necesse est in re ipsa esse distinctas, ut ex philosophia suppono" [15]. "Hanc opinionem, ut probabilem refert et admittit Richardus, in 4. d. 17, art. 4, quaest. 4. Acriter vero illam defendit Vasquez 1. 2,

14 Sobre el estado de la controversia en esta época posterior, véase M. QUERA, *La contrición en la justificación, según Suárez y Vázquez*: EstEcl 22 (1948) 561s. Además de la disp. 211 de la 1.2. de Vázquez, analizada en dicho artículo por el docto escritor, puede verse en el mismo Vázquez la disp. 204, donde refuta primero a los nominales y a varios teólogos "qui censent gratiam expelli a peccato vel contra expelli peccatum a gratia solum demeritorie; non autem physice et ex natura rei" (§§ 1.2.), después a los que enseñan una teoría semejante distinguiendo en la gracio un valor físico y otro moral, como en el dinero, en el que distinguen un valor metal, y otro valor legal o moral (§ 3). Parecida sentencia encuentra y refuta en Vitoria y en Cano (§ 4), pasando después a refutar la teoría de Suárez, sin nombrarle. En toda su exposición, Vázquez cambia ligeramente el modo de hablar que había usado en su epístola antisuareciana la Aquaviva. En la 1.2. no dice que la justificación sea efecto formal del acto de contrición; pero ataca en tal forma la teoría de Suárez que virtualmente parece defender su posición primera. Por lo demás, no es fácil determinar qué cambió y qué dejó de cambiar, así él como los editores de sus obras póstumas. En el comentario póstumo de la 3 p. publicado en 1609, disp. 2, cap. 6, § 59; se dice: "verum cum 1.2. disp. 203, cap. 2 et sequentibus uberius a nobis ostensum sit, actum contritionis natura sua abstergere et delere omnem maculam et offensam..." En el capítulo aludido de la 1.2. de la redacción definitiva, se expone la sentencia contraria a saber: "iustitiam, qua ut forma iustificantur adulti, esse habitum, non actum, ab Ecclesia iam definitum esse nonnulli recentiores existimant". Vázquez niega que haya tal definición en los cap. 3, 4 y 5, pero sin dar más que un valor probable a su propia tesis: "satis probabiliter ostendi potest hanc esse vim et naturam contritionis et dilectionis, ut ipsa sine habitu iustificare nos posset" (cap. 5 § 43). De estos textos parece desprenderse que Vázquez sometió su teoría a un examen más reposado, que le obligó a dar importancia a la doctrina contraria, aunque permaneciendo en las primitivas posiciones que funda muy especialmente en la teoría aristotélica, de que es mejor el acto que el hábito, doctrinas que admite y defiende con toda la ingenuidad que le presta su adhesión incondicional al Estagirita.

15 *De gratia* lib. VII c. 11 § 2; 9, 173.

disputat. 204, tribuitque illam Aureolo, Capreolo, Ruardo et Soto; non quidem quia id asserant formaliter, sed per illationes, de quibus postea videbimus" [16].

Suárez rechaza, como inadecuada, la comparación en que se apoya Vázquez, según el cual en el pecador se verifica una especie de cambio físico, por el que pasa de la gracia a su privación. Suárez advierte que esa mudanza tendría lugar aun cuando el hombre no hubiera gozado antes del estado de gracia:

"Hanc enim mutationem inducit peccatum vi sua, etiamsi nulla ibi esset gratia per peccatum excludenda, vel licet praescindamus a suspensione physici influxus, quo Deus gratiam conservat, et ita inducit mutationem ordine naturae priorem physica mutatione, seu amissione gratiae, unde cessat obiectio prior, et optime procedit ratio. Ad alteram partem, respondemus non esse similitudinem cum aequalitate sumendam, sed cum proportione, quia non oportet exemplum esse simile in omnibus, sed in eo ad quod adducitur. Et ita D. Thomas supra usus est exemplo de motu a contrario in contrarium, solum ut explicaret iustificationem non esse omnino simplicem mutationem a privatione ad habitum, sed esse aliquo modo a forma contraria; et quoad hoc vere tenet similitudo" [17].

En la afirmación cuarta, concede Suárez que la contrición incluye cierta satisfacción imperfecta:

"Dico quarto, imperfecte et, ut aliqui loquuntur, de congruo dici potest peccator satisfacere Deo pro peccato per veram conversionem, et contritionem ex auxilio gratiae profectam" [18].

En la edición de 1595 se da a esta sección octava de la *disputatio* IV una extensión cuatro o cinco veces mayor. En la sección novena, se prueba que el pecador no puede satisfacer *ad aequalitatem;* y en la décima hace ver que por medio de la con-

16 *L. c.* § 3.
17 *L. c.* § 12.
18 *In 3 p.* disp. IV s. 8 p. 75b (ed. 1590).

trición se puede ofrecer a Dios una satisfacción incompleta por los pecados. Para explicar la sentencia de Vázquez, usa Suárez de una comparación significativa tomada de la física, diciendo:

> "Ratio huius deductionis manifesta est ex dictis, quia, posito actu dilectionis in anima, ille vi sua intrinsece ac formaliter, et omnino connaturaliter expellit culpam, sicut lumen expellit tenebras; ergo, sicut posito lumine in aëre nihil aliud ex parte luminis, aut Dei, est necessarium ut expellantur tenebrae, imo nec Deus ipse impedire potest quin expellantur, stante contritione, nec impedire potest Deus quin expellat peccatum, neque necessarium est ut novi aliquid conferat, vel aliquid gratis remittat ut peccatum expellatur, quia et secluso quocumque alio expelletur, et, cum ipsa contritio sit ad aequalitatem sufficiens ad peccatum tollendum, superflua est omnis alia benevola acceptatio, seu gratuita remissio" [19].

La doctrina suareciana es totalmente contraria a esta concepción física de la remisión del pecado, ya que el acto de amor de Dios no basta para limpiar al alma de la mancha de la culpa:

> "Ad confirmationem ergo ibi subiunctam respondetur, ad remissionem peccati post actum contritionis requiri novam gratiam, novumque Dei beneficium, ut ostensum est; hoc autem beneficium partim physicum est et intrinsecum, partim morale et extrinsecum. Physice enim ponit in anima sanctificantem gratiam, et oppositam privationem physicam excludit; moraliter vero remittit et condonat offensam" [20].

Más aún; para Suárez, ni siquiera es admisible la identidad física entre la expulsión del calor y el enfriamiento en los cuerpos, aunque sean fenómenos naturalmente inseparables.

Por todo lo dicho se colige el empeño de Suárez en poner de relieve la diferencia existente entre la eficiencia física y la moral en los actos. Para ello introduce modificaciones esenciales en la física aristotélica, donde la actividad no es más que ema-

19 *Disp.* IV sect. 8 § 7; 17. 142.
20 *L. c.* § 47; 17. 164.

nación de formas que pasan de la causa al efecto. Suárez corrige esa teoría inaplicable al orden moral y a la actividad divina. Otra modificación no menos importante es la diferencia que asimismo introduce entre los actos morales sobrenaturales y los naturales en la cuestión debatida entre los escolásticos, sobre si el acto es más o menos perfecto que el hábito. Suárez, siguiendo la doctrina general de los escolásticos concede esa superioridad a los actos en el orden natural, pero se la niega en el orden sobrenatural:

> "Nihilominus tamen quoad substantiam et entitatem formae excellentior est habitualis iustitia, per quam peccatum excludi dicimus, quam actus huius iustitiae; et ideo altiori ratione, simpliciter loquendo, deificat et sanctificat hominem. Hic autem excessus non solum in eo consistit, quod habitus est natura sua permanentior et durabilior..., sed consistit praeterea ille excessus in hoc, quod illa forma habitualis et permanens est primaria quaedam participatio divinae naturae, et ideo illa est quae primo deificat hominem et facit filium adoptivum, seu per participationem; haec autem forma est gratia ipsa, quae in supernaturali ordine est veluti prima substantialis forma, constituens hominem, Deum participative...; et ideo illi etiam formae ac iustitiae ex natura rei debetur expulsio peccati, tanquam propriae formae; actui vero, qui ordine naturae interdum antecedit illam formam, solum hoc debetur tanquam dispositioni consentaneae ad talem formam, et ad effectum eius" [21].

3. *Intervención de Clemente VIII*

La controversia sobre la gracia de la remisión del pecado pudo haber desembocado en un duelo doctrinal capaz de agrupar a los teólogos católicos en dos partidos antagónicos de los cuales uno hubiera sido acaudillado por Vázquez y el otro por Suárez. Con Vázquez estaban, como hemos visto, los dominicos y gran parte de los teólogos españoles. Suárez, en cambio, contaba partidarios más numerosos en el Colegio Romano, que comenzaba

21 *L. c.* § 42.

a tener un prestigio extraordinario no sólo en Italia, sino también en el centro de Europa.

La Inquisición española había comenzado a tomar cartas en el asunto, y recogía denuncias contra los discípulos de Suárez, como consta por carta del P. Enríquez al inquisidor Leziñana el 28 de enero de 1594, en que acusa al P. Cristóbal de los Cobos, conocido entre los suaristas más fervientes, diciéndole entre otras cosas:

> "Item, lo 3.º del P. Christóval de Cobos, rector que es del Collegio de Salamanca, leyendo en Valladolid avrá siete años la materia de gratia, dió a entender y sentir en muchas partes della, que la justificación del pecador se hace por una justicia extrínseca imputativa —que es error de Lutero— y luego con artificios procura encubrirlo" [22].

Estando así las cosas, y por una coincidencia, que no debió ser fortuita, Clemente VIII tuvo noticias de la doctrina que Vázquez enseñaba sobre la contrición. Probablemente las intemperancias de su carta contra Toledo y Suárez, fueron ocasión para que Toledo tuviera noticia de lo que Vázquez tramaba en Alcalá, y se apresuró a comunicarle el asunto a Clemente VIII, que en aquel año de 1593 daba la púrpura cardenalicia al insigne teólogo. Que el nuevo cardenal se enteró de la carta de Vázquez —tal vez por mediación del mismo Hermano Cuesta— y que informó al Papa inclinándole a su favor, parece una conjetura más que verosímil.

El hecho es que Aquaviva, al parecer favorable a Vázquez en el punto controvertido, contestó así a la carta antisuareciana del Belomontano:

> "...para que en lo porvenir proceda con el recato y advertencia que conviene, le digo que a su Santidad le han referido la opinión que V. R. tiene en lo *de contritione et modo quo iustificat*, y aunque no sé quién haya hecho este oficio, sé que su Santidad se ha quexado que yo lo hubiese permitido. Sin hazer una grande demonstración querría que, pues según V.

22 E. ENRIQUEZ al Inquisidor LEZIÑANA, 28 enero 1594.

> R. me escrive, esta opinión es de tantos hombres doctos en esas partes, me la embiase firmada de algunos, para que si algún día fuese necesario, se pudiese mostrar a su Santidad, que no es tal qual se la han pintado, y deseo que haga esta diligencia con la brevedad posible y me la embíe" [23].

En el mismo regesto de la prov. de Toledo, donde se conserva ésta, hay otra carta del P. Aquaviva al P. Vázquez en que le dice cómo después de escrita la anterior, le ha llamado el Papa quejoso de la opinión de Vázquez, y mandándole que no lea el P. Vázquez. Al P. Aquaviva no le pareció entonces oportuno el replicar al Papa y ordenó a Vázquez que la orden quedara en secreto; que se dedicara a la publicación de sus obras y que mandara el memorial que le pedía en la anterior para ver lo que se podría hacer.

Con esto quedó terminada la controversia sobre la causa formal de la remisión del pecado. La Inquisición española, Vázquez y demás firmantes de sus proposiciones guardaron en lo sucesivo silencio absoluto sobre este asunto.

Vázquez, como se ha indicado, modificó parcialmente su doctrina sin renunciar a los principios filosóficos en que se había inspirado para defender sus primeras posiciones. Con esto, la lucha se desplazó a otros terrenos desencadenándose violentamente en torno al problema sobre la justicia de Dios, que Suárez establece como premisa necesaria para explicar la providencia moral que Dios ejerce como soberano en el reino de la creación. Vázquez, en cambio, entiende la justicia divina como una concepción metafórica. A ello le obliga su fidelidad a las nociones aristotélicas, que, según Vázquez, son las únicas perfectamente elaboradas para la construción de un edificio doctrinal científicamente organizado.

La discusión sobre la justicia de Dios, como hemos hecho ver en otra parte, es una controversia que gira sobre la competencia o incompetencia de Aristóteles para ser maestro en la filosofía moral. Esta, según Vázquez, es ciencia independiente de la teología, y según Suárez debe estar subordinada a la doctrina revelada.

---

23 AQUAVIVA a VÁZQUEZ 2 agosto 1593.

II. La controversia De auxiliis

Los historiadores de la controversia *De auxiliis* han dado a la intervención de Suárez una importancia secundaria, que no está de acuerdo con los documentos que se conservan de aquella polémica doctrinal, una de las más importantes de la historia.

El debate, después de un decenio de incubación accidentada, en el que intervinieron como protagonistas Prudencio de Montemayor, Fray Luis de León, Padilla y Molina, frente a Zumel y Báñez, se generalizó en 1594 para desarrollarse en tres fases [23a]. En la primera, los jesuítas y dominicos, cumpliendo órdenes pontificias, prepararon sus memoriales e informes para enviarlos a Roma. Suárez tiene en esta época una importancia mayor que Molina. En la segunda fase se discute en Roma la ortodoxia de la *Concordia* de Molina. En esta fase, Suárez no interviene más que con la publicación de su obra *De auxiliis* y algún otro informe. El protagonista es Molina. En la tercera fase con la ascensión de Paulo V al trono pontificio, se deja a un lado el examen del libro de Molina, y se discuten en plan de igualdad las doctrinas de Suárez y de Báñez, quedando ambas igualmente permitidas para la enseñanza.

1. *Fase primera (1594-1598)*

El mes de agosto de 1594, el Nuncio de España, Camilo Caetano, por orden de Clemente VIII manda al Cardenal de Toledo suspender el proceso que se seguía sobre la gracia suficiente entre los padres Predicadores y los de la Compañía. El Papa, que avocaba a su tribunal el litigio, ordenó al Provincial de Toledo, P. Francisco Porres —lo mismo que a los PP. Dominicos— que le entregaran por escrito las razones en que unos y otros apo-

23a POUSSINES en su *Historia controversiarum* manuscrita, cuyo autógrafo se conserva en una biblioteca privada de Toulouse; distingue cinco fases en las controversias de Auxiliis: 1.º De la publicación de la *Concordia*, 1589, a la avocación del proceso a Roma en 1594. 2.º) Desde la intervención de Roma hasta 1599, comienzo de las discusiones en Roma. 3.º) Desde 1599 hasta 1602; comienzo de las congregaciones en presencia de Clemente VIII. 4.º) Desde 1602 hasta la muerte de Clemente VIII en 1605. 5.º) Desde la muerte de Clemente VIII hasta la sentencia dada por Paulo V en 1606.

yaban sus doctrinas sobre la gracia. Se pidieron, además, a Universidades, Obispos y Teólogos pareceres cuya relación se puede ver en los historiadores, y que aquí no podemos resumir por ceñirnos solamente a la influencia suareciana en el decurso de la controversia.

Suárez se había ocupado de este asunto en dos documentos anteriores a esta orden de Clemente VIII. El 15 de enero de 1594, escribiendo al mismo Nuncio Camilo Caetano, le daba cuenta sucinta de los ataques injustificados, con que Avendaño y otros dominicos difamaban a la Compañía, y especialmente al mismo Suárez. Uno de los tópicos de las acusaciones era la doctrina sobre la gracia, especialmente con ocasión del libro de Molina.

El 14 de junio escribía Suárez al Cardenal Toledo rogándole procurase el traslado de la controversia a Roma. Es de interés en esta carta, el que Suárez reprueba la doctrina de la determinación física, no precisamente en cuanto premoción o predeterminación, sino en cuanto cualidad física y en cuanto acto que resulta en nosotros sólo por la moción de Dios y por su voluntad eficaz. Al expresarse de esta manera Suárez expone su punto de vista personal. En otros documentos, en los que habla como teólogo de la Compañía prescinde de las características especiales de su congruismo, limitándose tan sólo a exponer los puntos de divergencia generales que existen entre los Jesuítas y los Dominicos. Tal ocurre en el informe redactado por Suárez a petición del Inquisidor Juan de Zúñiga, por cuya publicación involuntaria sufrió Suárez un proceso cuyas peripecias no son de este lugar.

Los Provinciales de España, para cumplir la orden de Clemente VIII, designaron teólogos encargados de redactar los informes que se pedían. Se conocen todos ellos, menos el de la provincia de Aragón. En Castilla los comisionados fueron los Padres Antonio Padilla y Francisco Suárez, que redactaron tres escritos: dos extensos, en los que cada uno de los comisionados exponía la cuestión tal como la veía personalmente. Con este objeto compuso Padilla un tratado en 13 secciones, y Suárez preparó los cuatro libros del opúsculo *De auxiliis*, que se habían de publicar en sus *Opuscula* en 1599. Además, redactaron un memorial colectivo, cuya composición inmediata parece ser obra de Suárez. Lo suscribe primero Padilla, y después Suárez. A

continuación de sus firmas sigue una advertencia formulada en estos términos:

> "De priori sententia quae in hac brevi disputatione refertur, et improbatur, idem iudicamus omnes, qui inferius subscribimus; nam revera gravibus testimoniis, et efficacibus rationibus, falsa, et a Sanctorum Patrum doctrina aliena esse ostenditur: ideoque contrariam sententiam veram, et principiis fidei et definitionibus Conciliorum, praesertim Tridentini, consentaneam esse censemus. Modus autem, quo haec doctrina in hoc scripto proponitur et declaratur, satis probabilis est nihilque sanae doctrinae contrarium aut dissonum continet" [24].

Esta advertencia seguida de 16 firmas de teólogos de la Provincia de Castilla, prueba que estaban todos acordes en rechazar el bañecianismo, pero discrepaban entre sí en la teoría positiva sobre la naturaleza de la gracia actual.

La doctrina de la segunda parte, a la que Padilla y Suárez llaman en el encabezamiento la *vera sententia*, presenta varios rasgos característicos, que conviene precisar en sus puntos esenciales. Ante todo, es necesario distinguir, como auxilios distintos, la *gracia excitante*, que sirve solamente para sacar del sopor al hombre dominado por la vida de los sentidos, y la *gracia adyuvante*, que le sostiene y da fuerzas para la realización del acto sobrenatural (§ 38). Esta diferencia será fundamental para Suárez, como luego veremos.

La *gracia excitante* es una llamada de Dios en el interior del alma. El Creador entra en ella como dueño absoluto, independientemente de nuestra voluntad y de nuestra fantasía, exhortándola ya en forma general a salir del pecado y a la práctica de la virtud, ya induciéndola a actos concretos, por ejemplo a la confesión. Merced a la ciencia media, Dios realiza este llamamiento en forma congrua o conveniente (§ 49), predefiniendo muchas veces —en especial en los predestinados— los actos buenos que han de ejecutar (§ 47). De aquí el nombre de *congruismo* aplicado al sistema suareciano.

El congruismo es sólo una faceta del pensamiento de Suá-

24 Roma, Bibliotheca Angelica Ms. 883 (olim B. 2-12) fol. 36-40. —

rez. Más peculiar es su doctrina sobre el carácter o naturaleza intrínseca de la gracia. En diversos pasajes del informe (§§45. 51. 56) insiste Suárez en el pensamiento de que dicha gracia tiene sobre el acto una influencia moral, no física:

> "Posteriori ergo modo dicitur hoc loco gratia efficax qua Deus facit ut velimus et faciamus, et hoc non facit nisi per gratiam vocationis, per illuminationes, inspirationes, et similia, ut Augustinus expresse etiam docet: ergo in huiusmodi vocatione est haec efficacia. Ostensum autem est, in vocatione non posse esse effcaciam physice determinandi voluntatem, imo id aperte definit Concilium Tridentinum: ergo non potest esse illa efficacia nisi moralis" [25].

Eso no quiere decir que la gracia excitante no haga algo físico en el alma. Su acción consiste especialmente en despertarla dándola un primer impulso para que comience a actuar, pero sin que sea la gracia excitante la que realice el acto sobrenatural de la conversión.

> "...ratione praedictae vocationis efficacis, et omnium auxiliorum concomitantium quae secum affert, Deus dicitur dare non solum potestatem operandi, sed etiam voluntatem, imo sub illa ratione dicitur ipse solus operari in nobis ut velimus, ut Augustinus disserte explicat multis in locis, quia, nimirum, in eo genere causae moralis praevenientis, suadentis, et inducentis, solum Deus est, qui docet interius, et trahit hominem, quamquam in praestando consensu semper homini relinquitur integrum ius libertatis suae" [26].

Además de la gracia excitante, necesita el hombre para el mismo acto un concurso proporcionado, sin el cual no puede consentir a la gracia (§ 43). En escritos posteriores distinguirá Suárez, además del concurso, la ayuda física inmediata, en que el Espíritu Santo —cooperando el hombre— realiza el acto sobrenatural. En suma: el rasgo doctrinal más saliente del in-

---

25 *L. c.* § 51.
26 *L. c.* § 56.

forme está en su noción de la gracia excitante, que no es eficiente del acto sobrenatural, ni siquiera cuando es eficaz:

> ..."colligimus, non posse gratiam efficacem in re alia consistere. Aut enim gratia efficax appellatur illa, quae actu facit conversionem nostram, vel fidem, amorem etc. vel quae facit ut faciamus et velimus cum effectu ita ut non resistamus. Priori modo potius dicitur gratia actu efficiens, quam efficax; et sic clarum est efficaciam gratiae non esse sine cooperatione nostra, nec positam esse in sola gratia excitante seu vocante, sed simul necessariam esse cooperantem et actu nobiscum concurrentem" [27].

Por lo demás, el informe colectivo de Padilla y Suárez admite todos los elementos molinistas, aunque en el tema de la predestinación adopta una actitud propia, explicando el misterio de la predestinación en función de la ciencia media:

> "Tandem potissimum argumentantur ex certitudine divinae praedestinationis et electionis antecedentis omnia merita praevisa; sed iam ostendimus, haec omnia optime declarari ex divina voluntate, supposita, praedicta conditionata scientia, absque physica praedeterminatione" [28].

Consecuentes con este principio, Padilla y Suárez admiten que la elección a la gracia y a la gloria tiene una finalidad, pero no una causa meritoria:

> "...nam ex illa differentia non sequitur, Deum elegisse eum, quem praevidit consensurum, si eum sic vocaret, quia consensurus erat, sed ut consentiret; quae duo sunt valde diversa, et illud prius dicit habitudinem et rationem causae meritoriae, quae gratiae repugnat: posterius vero dicit solum habitudinem finis, quae in ipsa gratia intrinsece includitur. Iuxta illud ad Ephes. 2. *Creati in operibus bonis quae praeparavit Deus ut in eis ambulemus*. Quomodo enim ea praeparasset, nisi praecogno-

---

27 *L. c.* § 51.
28 *L. c.* § 61.

> visset quibus modis et auxiliis ea in nobis posset creare, si vellet? Aut quomodo ea praeparavit ut in eis ambulemus, nisi volens ita vocare suos electos, ut eos ad talia opera efficaciter seu infallibiliter induceret? Ut enim Augustinus exposuit lib. de Praedest. Sanctorum c. 10 illa verba recte intelliguntur de speciali providentia, qua Deus suis electis talia opera praeparavit" [29].

Padilla, en su informe personal, defiende las mismas doctrinas que el informe colectivo, aun cuando sin el relieve que en éste tienen las ideas características de Suárez. Así, por ejemplo, al exponer la doctrina de San Agustín sobre la gracia excitante, usa expresiones en las que cabe ver un empleo metafórico del concepto de la causa moral:

> "Vult ergo Augustinus, Deum per vocationem esse causam moralem nostrae voluntatis, et facere ut velimus suasionibus et affectionibus illis, quas in nos excitat: nam et causa moralis vera causa est, ut constat, et amicus dicitur facere ut alter sibi amicus vel quidquid sibi placuerit, et orator qui sermone potens est, dicitur in potestate habere auditorum animos (unde et hispano sermone fertur 'tiene los coraçones en la mano') ut ipsos in quem maluerit effectum trahat" [30].

En la misma perplejidad queda el lector al leer la distinción que establece entre la causa moral y la causa física del acto de la contrición:

> "Iuxta haec ergo duae causae assignandae sunt actui contritionis, sive re sive ratione distinctae. Primae in genere moris; secundae in genere physico. In genere moris causa contritionis est gratia praeveniens, quam Concilium Tridentinum sessione 6., cap. 9, ut diximus supra, sectione 9. numero 4, explicat esse vocationem, quae quidem excitat et movet ad operandum, et hoc modo actus ipse etiam ut est effectus physicus voluntatis, reducitur in ipsam vocationem, tamquam in causam in genere moris illius physicae causalitatis voluntatis;

29 *L. c.* § 64.
30 PADILLA Ms. de Oña, sect. 7 § 3. fol. 15r.

nam voluntatem movet et trahit, atque in eodem genere applicat, ut eliciat vel efficiat suo conatu physico ipsum actum contritionis" [31].

Una nota interesante del informe de Padilla es el argumento con que rebate la distinción tomista, según la cual Dios obra el pecado como causa física, no como causa moral. Padilla replica que toda premoción física lleva consigo la causalidad moral [32]. Por lo demás, concuerda con Suárez en defender la predestinación *ante praevisa merita* supuesta la ciencia media:

"Supposito enim, quod Deus praecognovit cui vocationi de facto erat obtemperaturus libere, et cui erat libere repugnaturus, fuit summa gratia, in qua posita est praedestinatio, praeparare huic homini eam vocationem congruam, cui praecognoscebat eum consensurum"... "Tandem sic optime explicatur, quomodo non detur causa praedestinationis, quia non datur causa quare Deus eligeret vocare hunc hominem ea vocatione congrua, cui praecognoscebat consensurum; consensus enim hominis, qui ex hypothesi cognoscebatur a Deo futurus, non cognoscitur ut causa antecedens et meritoria vocationis, sed ut finis et effectus illius" [33].

Para la historia del congruismo es importante el dato aducido por Padilla, de que este sistema había sido enseñado por Mancio y Juan Vicente (fol. 80rv).

Entre los firmantes del informe colectivo figura Cristóbal de los Cobos, conocido *vuarista*, que probablemente suscribía todas las ideas suarecianas. En cambio, consta que otros no las suscribieron. Juan de Salas defendía sobre la naturaleza de la gracia excitante opiniones semejantes a las de algunos tomistas, que Suárez rebate probando que la gracia adyuvante no es una *qualitas fluens* [34]. Salas, en efecto, pensaba que la gracia excitante es una *qualitas fluens*:

---

31 *L. c.* sect. 34 § 2, fol. 130r.
32 *L. c.*
33 *L. c.* sect. 42, fol. 158v.
34 *De auxiliis* III 4 § 14; II, 170.

"Ad 2. respondeo, licet gratia excitans sit aliquid nobis inhaerens, et licet non sit habitus, tamen nec est actus, sed qualitas fluens, quae est physicum principium actus, supernaturalis, quando non est in anima habitus infusus... Ad 3. respondeo, licet aliqua volitio supernaturalis fiat a Deo in nobis non co-perantibus libere, et illa possit dici gratia excitans in ordine ad actum aliquem deliberatum, tamen ante ipsam debet poni alia gratia excitans, quae sit principium physicum ipsius actus indeliberati, nempe qualitas aliqua fluens, de qua postea" [35].

Salas dedica toda una sección (disp. XI sect. 6) a probar que la gracia excitante concurre al acto físicamente, no sólo moralmente, citando para ello al principio de la sección a Zumel y Suárez, como adversarios de esta doctrina. Pero más tarde hace ver con diversos pasajes de Zumel, que éste —al igual que Molina, Belarmino y otros autores— defiende el concurso físico de la gracia excitante al acto sobrenatural. Por lo tanto, para Salas, Suárez es el único adversario, cuya doctrina refuta en dicha sección (fol. 430v-433r).

El argumento principal de Salas contra Suárez se funda en la doctrina de que la gracia excitante es una *qualitas fluens*, y no una pura aprehensión mental, como sería —según él— en la opinión de Suárez.

El informe colectivo de la provincia de Toledo probablemente fué redactado por Gabriel Vázquez, cuyo nombre encabeza en el original y en las copias la segunda columna de los teólogos firmantes. La primera está encabezada por el Rector, P. Luis de Guzmán. La redacción está concebida en forma de defensa de los Padres de la provincia de Castilla, como se dice en el encabezamiento del informe y al final del mismo. El memorial comienza así:

"*An necessaria sit talis gratia praeveniens cui homo resistere non possit.--Gratiam praevenientem huiusmodi, necessariam esse patres Dominicani nostro tempore docuerunt.—Caput I.*—Non multis ante annis inter patres Dominicanos, et

35 SALAS, Ms. de Oña fol. 432 ad 2.

Patres societatis Iesu Provintiae Castellae duae quaestiones exortae, et per aliquot annos graviter agitatae sunt" [36].

El informe toledano sólo se ocupa, como se ve, de discutir la cuestión de la libertad, sin examinar la naturaleza de la gracia excitante o de las mociones divinas. Como circunstancia de interés, puede anotarse la posición adoptada ante la acusación dirigida por los Dominicos contra Suárez y contra Molina, por defender éstos, que si dos hombres reciben una gracia igual, puede el uno cooperar y el otro resistir a ella. El informe salva la ortodoxia de esta proposición, haciendo ver que por la congruidad de la gracia actual puede ocurrir qu ésta sea mayor o menor *como don* permaneciendo la misma *en cuanto cosa*.

Los teólogos de la provincia Bética presentaron, como quedó indicado, dos informes: uno los del Colegio de Sevilla, y otro los de Córdoba. El de Sevilla, firmado por el escriturista Juan de Pineda y los teólogos dogmáticos Diego Agustín López y Diego Alvarez, plantea el problema reduciéndolo a estos cuatro puntos:

"En de quibus potissima defensio est circa necessitatem divini auxilii ad tria vel quatuor capita revocant.

Primum et praecipuum est utrum ad singula bona opera necessaria tale praerequiratur Dei auxilium praeveniens, ut eo posito implicet contradictionem ut homo non operetur, eo autem non posito implicet contradictionem hominem operari.

Secundum caput difficultatis quod ad primum suo modo reducitur est utrum posito aequali praevenienti auxilio in duobus hominibus implicet contradictionem unum operari alio non operante.

Tertium caput est an ad vitandum quodvis quantumvis leve peccatum, tale praerequiratur Dei auxilium, ut eo posito necesse sit vitari tale peccatum et eo auxilio praevenienti non posito nequeat homo physice vitare tale peccatum.

Quartum et ultimum caput est utrum divinus concursus praeveniens determinet taliter materiale peccati ut id praedefi-

36 Roma, Bibl. Angelica Ms. 883 (olim R. 12. 12) fol. 32-33. Granada, Bibl. Univ. E. 1, t. 5, n.º 7, fol. 5-15.

niat Deus imo sine tali concursu praeveniente et praedefinitione fieri non possit ab homine entitas ipsa peccati" [37].

Como circunstancias dignas de atención, merecen citarse en este memorial varios puntos en los que los Jesuítas sevillanos concuerdan con el Doctor Granadino. Tal es la defensa de la potencia obediencial (fol. 72), la predestinación *ante praevisa merita* en función de la ciencia media (fol. 68, 69, 74, 75), y la posibilidad de que con la misma gracia comunicada a dos hombres, el uno se convierta y el otro no (fol. 80). Por lo demás, los teólogos de Sevilla desarrollan la doctrina general jesuítica sin adoptar posición alguna respecto a los puntos característicos y controvertidos del sistema suareciano.

El informe del Colegio de Córdoba, conservado en el Ms. de la Biblioteca Angélica (Ms. 885; R. 2. 14; fol. 523-556), está suscrito por el P. Ignacio Yáñez, Profesor de Teología, seguido de las firmas de Luis Alcocer, Fernando Dávila, Francisco Duarte y Pedro Vargas. De ellos es conocido Francisco Duarte por su obra *De Incarnatione* y por la anécdota que se refiere de sus relaciones con Suárez; pues al elogiar los biógrafos la humildad del Doctor Eximio y la franca acogida que daba aun a las ideas de sus discípulos, como comprobante aducen el hecho de haber introducido numerosas sugestiones de su discípulo Duarte acerca de los motivos que tuvo el Verbo para hacerse hombre, incorporándolas a la segunda edición de su primer tomo de Comentarios a la 3.ª parte.

El informe de Córdoba no plantea expresamente el tema sobre la eficiencia moral o física de la gracia excitante en la justificación. Pero se muestra decididamente partidario de Suárez en diversos puntos importantes, como el de la predestinación *ante praevisa merita* y la potencia obediencial activa. Por otra parte, describe la gracia preveniente como una excitación que deja a la voluntad en dominio tan pleno de sí misma y de sus actos, que parece argüir que la gracia excitante sólo tiene una eficiencia moral sobre el acto de la justificación.

37 Roma, Bibl. Angelica 885.

2. *Segunda fase (1599-1605)*

Las diferencias entre Molina y Suárez, discretamente disimuladas por los teólogos Jesuítas en la primera fase de las controversias *De auxiliis*, se hicieron más visibles con la publicación de los *Varia opuscula theologica* de Suárez el año 1599, aunque sin alcanzar el revuelo que por efecto de la misma obra adquirió la oposición de Suárez y Vázquez por el tratado *De iustitia Dei*, inserto en el mismo tomo.

En la obra impresa del tratado *De auxiliis* no se cita expresamente el nombre de Molina al criticar sus opiniones. Pero en el Ms. enviado por Suárez a los Superiores había éste indicado al margen los pasajes donde se recitaban algunas de las sentencias de Molina, como escribe éste en carta a Suárez:

> "Y a lo que V. R. dize en su carta, que supponga yo en el libro de V. R. no estar citado ni en el texto ni a la margen, V. R. vea el libro del Padre Visitador, que me empresto, y hallará a la margen de la letra del texto y de las otras márgenes hecha mención de mí y citado por la contraria doctrina por estas palabras: *Molina in Concordia questión tal, artículo tal, disputación tal.* Que no soy hombre que hablo por ant jos. Y certifico a V. R. que no me ofendí, ni de hallarme citado, ni de ver impugnada mi doctrina y apartarse V. R. della, porque me da nuestro Señor de muchos tiempos la latitud de corazón para semejantes cosas, y sé, quán varios son los juizios de los hombres, y no soy tan arrogante que quiera mi juizio y doctrina ser medida de los otros, en especial del juizio y letra de V. R. Y como yo cito y impugno a otros, entiendo que se hará también así de mí" [38].

Molina pasa revista a los puntos donde se cree atacado por Suárez en el opúsculo *De auxiliis*. La primera refutación la halla en la doctrina sobre el concurso de Dios para los actos sobrenaturales. De ella dice Molina:

38 MOLINA a SUÁREZ 9 abril 1599. Véase la carta publicada en F. STEGMUELLER, *Geschichte des Molinismus*, (Beiträge z. Geschichte d. Phil. des Mittelalters, 32) pp. 757-759.

"Leyendo incidí en donde V. R. tocó lo que digo de ser necessario concurso universal de Dios ad actus credendi, paenitendi etc. ultra de la gratia preveniente, cosa impugnada de los Dominicos y censurada contra mí. Y hallé, V. R. (a lo que se me representó, con buen zelo y pía affectión, a que mis cosas no sonasen mal) interpretarme de concurso supernatural y de gratia; lo qual a mí nunca me pasó por el pensamiento, ni suenan mis palabras. Porque no pongo otro concurso, sino él que es necesario para aquellos actos si se produzieran mere naturales, porque para hazellos sobrenaturales basta la gratia preveniente, que a ellos concurre efficienter, en mi opinión. Y así como el influxo de la gratia reddit totum actum quoad suam totam realitatem et formalitatem supernaturalem, et per consequens reddit in re supernaturalem influxum liberi arbitrii ad eundem actum, así reddit supernaturalem in re el concurso universal de Dios ad eundem actum" [39].

Molina parece haber tropezado con la siguiente frase de Suárez:

"sed necesse est ut hi auctores fateantur illum concursum esse supernaturalem quoad modum, quatenus per illum fit aliquis modus supernaturalis in actu, nisi fortasse supernaturalitatem actus ponant in sola aliqua extrinseca denominatione, quod omnino falsum esse censeo. Supponendo autem (ut supponimus) actus esse in sua entitate supernaturales, evidens est concursum supernaturalem et eiusdem ordinis esse ad illos necessarium" [40].

De más monta es la segunda diferencia entre Suárez y Molina, que éste formula diciendo:

"Hallé más, V. R. affirmar allí contra mí y proballo, el concurso universal ut a Deo emanabat, no ser indifferente, ut ab arbitrio nostro determinaretur ad diversas rationes formales actus, mas determinate Deum illo influere et agere ad rationem formalem particularem quae producitur a libero arbitrio aut a quacumque causa secunda; ita quod non solum tota il-

39 L. c. Véase J. SAGÜÉS, *¿Crisis en el Bañecianismo?* EstEcl 22 (1948) 699-749:
40 *De auxiliis* III c. 3 § 3.

la ratio formalis totalitate effectus sit a Deo per illum concursum, como yo digo, mas que determinetur a Deo illo suo concursu ad illud esse specificum et numericum, sicut determinatur a causa secunda" [41].

En efecto, Molina había escrito en la *Concordia* frases como ésta:

"Deus namque generali concursu influit ut causa universalis influxu quodam indifferenti ad varias actiones et effectus, determinatur vero ad species actionum et effectuum a particulari influxu causarum secundarum, qui pro diversitate virtutis cuiusque ad agendum diversus est: aut, si causa libera sit, in ipsius potestate est, ita influere ut producatur potius haec actio quam illa, puta velle, quam nolle, aut ambulare, quam sedere, et hic effectus potius, quam ille, nempe hoc artefactum potius, quam aliud, vel etiam suspendere omnino influxum ne ulla sit actio. Porro concursus Dei generalis determinatur a particulari concursu causarum secundarum, non secus ac influxus Solis, qui etiam universalis est, determinatur ab influxu hominis, ut producatur homo, et ab influxu equi, ut oriatur equus: Sol enim et homo generant hominem, ut secundo Physicorum habetur, eademque ratione Sol et equus generant equum" [42].

Suárez en su primer período de profesorado, y aun hasta 1590, no hubiera hallado dificultad en suscribir esa frase. Pero una meditación más atenta le llevó a recusar todo decreto abstracto, general y confuso, y por lo tanto todo concurso indeterminado de Dios, como lo hemos hecho notar en otra parte [43]. Por eso, en el opúsculo *De auxiliis* dedica dos columnas a probar "*quo pacto Deus distinctissime ad particularem actum concurrat*", probando su sentencia en la forma siguiente:

"His positis, ad primam difficultatem, negamus Deum confuso aliquo modo aut imperfecto concursum suum offerre voluntati creatae, eo quod non ad unum tantum actum, sed in-

41 MOLINA a SUÁREZ *l. c.*
42 MOLINA, *Concordia*, quaestio 14, art. 13, disp. 26 pp. 170-171 ed. 1589.
43 Cf. E. ELORDUY, *La predestinación en Suárez*: ATG 10 (1947) 49.

differenter ad plures illum offerat... Offerre autem indifferenter non est offerre confuse, sed offerre ad multa, clare tamen et distincte proposita" [44].

La diferencia entre estas dos posiciones es más honda e importante de lo que pudiera parecer a primera vista. Molina adopta una actitud paradógica respecto a la conexión que existe entre el concurso de Dios y la acción de las criaturas. Supuesta la doctrina aristotélica en que se funda, debía enseñar que el concurso divino es completamente determinado para la obtención de un efecto concreto; ya que en el sistema de Aristóteles no es cierto que el sol y las causas universales produzcan un efecto universal y genérico, sino que su concurso general termina en las notas singulares y determinadas de los individuos concretos. Supuesta esta premisa, la conclusión lógica para Molina parece que había de ser, que Dios al influir como causa universal llega con su concurso a las notas singulares y distintas de las criaturas y de sus actos, aun cuando condicionando la realización o no realización del acto a la cooperación de éstas, cuando se trata de seres libres. De este modo, la posición de Molina sería intermedia entre la de Báñez y la de Suárez. Pero en realidad, Molina enseña que Dios con su concurso influye directamente por una parte, y por otra en forma confusa en la actividad de la creatura. Suárez, en cambio, cree que el concurso de Dios afecta en forma concretísima y determinada en la gracia excitante a la causa segunda, y no a su actividad, para la cual concurrirá con otro concurso distinto al tratarse de los seres libres. Por eso, es consecuente al atacar la posición bañeciana, que expone en la siguiente forma:

"Haec igitur determinatio physica dicitur esse forma quaedam voluntati impressa, quae cum illa complet principium proximum actus voluntatis; dicitur autem haec forma esse determinatio voluntatis, non solum quia ad unum inclinat quoad specificationem, sed quia omnino determinat illam ad exerci-

44 *De auxiliis* I c. 15 § 3; II, 77.

tium actus; nan si hoc non habet, non est determinatio de qua tractamus" [45].

La posición tomista aparece más lógica, dentro del sistema peripatético, que la de Molina con su concurso general indiferente y la ayuda física sobrenatural, también indiferente, que el hombre recibe, no como principios con que queda enriquecida su misma persona para proceder a la acción, sino para la misma acción inmediatamente.

Según Suárez, el acto no es producido por la gracia excitante, cuya misión es completamente determinada, ya que consiste en despertar a las almas del sopor de los sentidos en que yacen por el pecado, pero sin llegar inmediatamente al acto. La situación en que la gracia excitante deja al pecador, según Suárez, podría compararse con los sentimientos del hijo pródigo en la parábola evangélica: "*Quanti mercenarii in domo patris mei abundant panibus, ego autem hic fame pereo*" (*Lc* 15, 17). La gracia final de la justificación está aún lejos, pero el pecador está ya dispuesto con la gracia sobrenatural de Dios para poner con la ayuda del Señor diversos medios que han de conducirle al abrazo del Padre Celestial, con el cual quedará completamente justificado. Para desandar el camino que todavía le separa de Dios, después de esta primera gracia excitante, el pecador recibirá de ordinario otras muchas gracias actuales, en cuyo conjunto ve Suárez el gobierno suave de Dios con las almas. Molina encuentra aquí esta otra diferencia que le separa de Suárez:

> "Ytem hallé, V. R. apartarse de mí, en que la gratia preveniente ad actus iustificationis et conversionis nostrae ad Deum qui antecedunt infusionem habituum et ad illos disponunt, non concurrit efficienter ad eos actus, sed solum allicit et invitat ad illos, et per consequens que per suum influxum ad illos non sortiatur rationem gratiae cooperantis ad eosdem actus" [46].

Suárez, en efecto, enseña que la gracia excitante actúa, por

46 Molina a Suárez *l. c.*
45 *De auxiliis* I c. 10 § 1; 11, 42.

lo menos ordinariamente, para la realización del acto sobrenatural de la conversión definitiva, sólo como causa moral, después de haber producido en el alma el efecto físico del despertar del sopor, que puede tener muchos grados, comenzando por el primer sentimiento de la miseria en que se halla el pecador, reflejado en las palabras "*quanti mercenarii... ego autem hic fame pereo*". Este carácter moral de la gracia excitante lo explica Suárez con mucha frecuencia. Molina pudo tropezar con frases como ésta:

> "Auxilia ergo excitantia maxime habent vim causae moralis, nam ut dixit Prosper, lib. 2 de Vocat. Gent. cap. 9, alias 26: *Gratia Dei principaliter praeeminet, suadendo exhortationibus, monendo exemplis, terrendo periculis, incitando miraculis, dando intellectum, inspirando consilium; corque ipsum illuminando, et fidei affectionibus imbuendo.* Quod autem de gratia excitante loquatur, constat ex sequentibus verbis: *Sed etiam voluntas hominis subiungitur ei, atque coniungitur, quae ad hoc praedictis est excitata praesidiis, ut divino in se cooperetur operi*, etc. Idem eleganter declaravit Augustinus, lib. de Spirit. et litt., c. 34, dicens: *Visorum suasionibus agit Deus ut velimus et ut credamus, sive extrinsecus per Evangelicas exhortationes, ubi et mandata legis aliquid agunt, si ad hoc admonent infirmitatis suae, ut ad gratiam iustificantem credendo confugiat, sive intrinsecus, ubi nemo habet in potestate quid ei veniat in mentem, sed consentire, vel dissentire propriae voluntatis est*" [47].

Otra diferencia importante acusa Molina a continuación del párrafo antes citado, refiriéndose ahora no a la gracia excitante, sino a la adyuvante:

> "Hallé más, la gratia cooperante ad illos actus ponella V. R. increata y ser el mismo Dios, qui suo influxu immediato ad illos actus cooperatur illos una cum arbitrio [48].

Esta tesis sobre la ayuda inmediata que el Espíritu Santo co-

47 *De auxiliis* III c. 6 § 10; 11, 176, 177.
48 MOLINA a SUÁREZ *l. c.*

munica al alma en forma de gracia adyuvante, aparecerá con más relieve en el tratado de gracia, pero está suficientemente expuesta en la obra *De auxiliis*, cuando dice:

> "Illud etiam in hac opinione difficile videri potest, quod iuxta illam gratia haec adiuvans non est aliquid creatum, sed increatum; et ita non erit aliquid inhaerens animae, cuius oppositum significat Concilium Tridentinum, sess. 6, cap. 5, dicens hominem moveri a Deo, ut per eius excitantem, atque adiuvantem gratiam ad iustitiam se disponat. Sed hoc etiam non est magni momenti; tum quia iam supra diximus non esse inconveniens aliquam gratiam adiuvantem esse increatam; tum etiam quia, licet haec gratia in actu primo considerata sit quid increatum, quia nihil est aliud quam Deus ipse, ut assistens animae quam ad suam conversionem excitavit, paratus eam specialissime iuvare, et sublevare ad perfectum supernaturalem actum efficiendum, si ipsa cooperari voluerit; tamen in actu secundo ipsa actio, ut procedens a Deo, sub hac speciali ratione considerata, est quid creatum" [49].

La última discrepancia anotada por Molina da aún mayor relieve a la diversidad entre su doctrina y la de Suárez. Molina la expresa con estos términos:

> "Ytem hallé, V. R. dezir, bastar recordationem gratiae praevenientis antecedentis para el arbitrio produzir de su parte cooperando con la gratia coadiuvante increata aquellos actos, y no ser necessaria gratia preveniente que tunc existat.
>
> Y pareciome necessario, responder a los argumentos de V. R. que haze aceros de todo esto, por ser contrario a mi doctrina y impugnalle" [50].

El pasaje de Suárez, a que se refiere Molina en estas palabras, puede ser el siguiente:

> "Quarto, addere possumus, motum gratiae excitantis non

49 *De auxiliis* III c. 4 § 17; II, 172.
50 *L. c.*

> semper concurrere simul tempore cum consensu voluntatis; interdum enim praecessit gratia excitans per sanctam cogitationem et timorem; et postea sola recordatione illius timoris et divinae motionis homo libere convertitur, et incipit poenitentiam agere" [51].

A juicio del P. Padilla las diferencias doctrinales entre Molina y Suárez no valían la pena de haberlas llevado a obras impresas. Así escribía en carta de 11 de mayo de 1599 a un Padre que no se nombra, probablemente el P. Esteban de Hojeda, que recopiló gran parte de los documentos del Ms. donde se ha conservado la carta de Molina, que acabamos de comentar. Padilla expresa así su criterio:

> "Mucho siento que el P. Suárez en este *opus De auxiliis* que quiere imprimir contradiga al P. Molina en cosas que a mi juicio son de poca importancia, y de mucha el dividirse dél, en aquel libro particularmente, por ser deste argumento solo, y parecer a todos se escribe en defensa desta causa; y todos los de menos fondo han de pensar que el P. Suárez es contra el P. Molina, y que no pudo defenderle, aunque lo profesó. Yo he propuesto muchas razones sobre esto al P. Suárez, y no lo veo inclinado a lo que me parece que conviene" [52].

De la correspondencia de Molina y Suárez se desprende que ambos daban a sus diferencias mutuas una importancia mucho mayor de la que se refleja en estas palabras de Padilla. Escribiendo Molina al P. Hojeda el 10 de octubre de 1598 le decía así sobre la impresión que le había causado el Ms. del opúsculo suareciano *De auxiliis*:

> "en su libro queriéndome el Padre Xuárez exponer y refiriéndome y apartándose de mi opinión levántame falso testimonio".

Por su parte censuraba el punto principal de la doctrina de Suárez como poco conforme con la de San Agustín:

---

51 *De auxiliis* III c. 4 § 12; II, 170.
52 Tomado de SCORRAILLE tr. HERNÁNDEZ I 443. 444.

"Y quanto a la *gratia preveniente no ser principio efficiente con el libre alvedrío concurrente ad actus nostrae conversionis, neque sortiri rationem gratiae coadiuvantis, mas la gratia coadiuvante ad illos actus ser quid increatum*, dixe tenelle por parum consonante con la doctrina de Santo Agustín, qua de spiritu et littera affirmat per gratiam praevenientem arbitrium nostrum accipere posse ad illos actus, manente libero ut consentiat et non consentiat vel dissentiat, y a el Concilio Tridentino, qu·d de eadem gratia videtur affirmare esse praevenientem et adiuvantem ad illos actus, et de gratia coadiuvante loquitur ut de re creata" [53].

La impresión real, que por su parte, le producían a Suárez las doctrinas de Molina no aparecen bien reflejadas en sus obras, donde el Doctor Eximio procura encubrir las diferencias que le separan de su hermano en religión; pero en una carta conservada en la misma miscelánea que la de Padilla, y sin nombre de destinatario, da a entender con la mayor franqueza cuán mal le parecían muchas de las doctrinas molinistas. La carta va indudablemente dirigida al Visitador, P. Esteban de Hojeda, que le había enviado una de las defensas redactadas por Molina contra los ataques de que era objeto su *Concordia*. Suárez expresa así su sentir sobre estos papeles de Molina:

"E visto los papeles del P^e. Molina, aunque los reçibí oy a mediodía, y eme hecho gran fuerza en acaballos de ver, porque el estilo y modo de dezir me fatiga grandemente, y dellos el que tiene por título *Explicatio maior* no tiene cosa nueva, ni me pareçe que tiene substancia ni persuasión ninguna, y así no tengo que deçir en él. El otro tiene dos partes, la 1.ª toca a lo de concursu generali ad actus supernaturales, en lo qual me descontenta grandemente, como apunto por letras brevemente en otro papel que con esta va. La 2.ª toca, a lo de principio próximo et physico primorum actuum supernaturalium, qui ab habitibus non procedunt. En el qual punto tengo por probable la opinión del P.^e Molina, como en mi libro dixe, pero algunas cosas que aquí diçe in defensionem, y para sol-

53 MOLINA a HOJEDA 10 octubre 1598.

tar mis argumentos me han parecido muy extraordinarias, y me contento por prueva de mi sentencia, que mis argumentos hagan decir semejantes cosas, como apuntaré en el dicho papel, si tengo tienpo, pero ya van puestas letras, que harán luego reparar. Y una o dos cosas no dexaré de apuntallas, suplico a V. R. las advierta, y que ese papel sea para V. R. sólo, et unus <quisque> abundet in suo sensu" [54].

Es lástima que no se conservan los papeles de Molina a que se alude en estas líneas. Suárez contesta a las acusaciones principales que contra él se dirigían en dicho escrito, en la censura que envia a Hojeda. Los puntos que en dicha censura se desarrollan, son los mismos que hemos visto en la carta de Molina a Suárez: si el concurso ha de ser natural o sobrenatural, genérico o determinado; si la causalidad de la gracia excitante ha de ser o no moral, si la gracia adyuvante es gracia creada o increada.

Suárez va censurando estos puntos en sus advertencias al escrito de Molina. Este venía dividido por letras marginales. Suárez se refiere a ellas en la censura.

Sobre las diferencias en el problema del concurso de Dios al acto sobrenatural, Suárez pone las siguientes acotaciones a las letras B. C-D del escrito de Molina:

"B. Idem hic dicendum censeo. Nam Deus, ut causa universalis, est causa per se actus supernaturalis ut talis est, quia Deus, ut causa universalis, est causa actus secundum totam rationem eius, ergo actus ille est supernaturalis non solum propter concursum gratiae excitantis; sed etiam propter influxum Dei.

C-D Hoc, *per accidens*, valde displicet, propter rationem tactam, quod Deus est causa per se; item quia non contingenter, et casu concursus ille Dei fit supernaturalis, sed ex intentione et voluntate ipsius Dei, applicantis suam potentiam ad talem influxum praestandum, si voluntas cooperari voluerit. Multa et alia occurrunt, propter quae, valde displicet illa doc-

54 SUÁREZ a HOJEDA 1599.

trina, et animadversione aliqua digna videtur; sed non possum immorari" [55].

Sobre la naturaleza de la causalidad de la gracia, que sin dejar de obrar físicamente, se caracteriza por su influjo moral, Suárez se extiende en diversos pasajes de su censura, como son:

"N. Hoc nobis imponitur, expresse enim contrarium dicimus eodem loco. Declaramus tamen gratiam excitantem postea adiuvare et cooperari moraliter. Hoc autem dictus auctor aut dissimulare voluit, aut credidit id non sufficere, ut talis gratia creata dicatur adiuvans et cooperans, quod tamen falsum plane est. Imo quod attente notandum est, cum Augustinus loquitur de adiutorio gratiae, praecipuum opus, ac negotium constituit in adiutorio morali, nam de physico non multum curat, ut late in discursu libri 3. de Auxiliis declaravi.

O. Hinc facile intelligitur hic locus Augus<tini> et similia. Voluntas enim nostra a Deo praeventa et praeparata est in proxima dispositione morali intrinseca, ut consentire possit, si velit, nam quod attinet ad principium physicum activum, vel habet illud inhaerens, si habeat habitus, vel habet illud paratum per specialem influxum Dei, debitum secundum legem ordinariam homini sic vocato. Caetera quae hic dicuntur de aliis Patribus, et Concilio Trident. verba generalia sunt...

R. In hoc saepe committitur aequivocatio, quia non distinguunt inter inclinationem physicam et moralem et consequenter neque inter principium morale et physicum. Habitus enim inclinat physico modo per modum cuiusdam ponderis connaturalis: at vero consilium inclinat moraliter, sicut obiectum cognitum movet moraliter ac metaphorice et ad hunc modum inclinat gratia excitans, quae aut suavitatem praebet ex parte hominis aut illustrationem ex parte obiecti. Non recte igitur fit collectio a simili ex inclinatione habitus neque est vera generalis assumptio, quae in illo discursu insinuatur, omnem qualitatem vel actum qui inclinat ad alium esse principium physicum ac per se illius: alias actus appetitus sensitivi essent principia efficientia actuum voluntatis, quia ad illos inclinant... [56].

55 *L. c.*
56 *L. c.*

Finalmente, Suárez se extiende en la defensa de su doctrina sobre la necesidad de la gracia increada, es decir, del contacto inmediato y físico del Espíritu Santo, para la realización de algunos actos sobrenaturales. La importancia y seguridad creciente que da a esta doctrina se puede advertir comparando los escritos suarecianos de esta época con los capítulos que al mismo tema consagrará un decenio más tarde. Muy especialmente en el libro III *De gratia* dedica los capítulos XIII al XIX, en el que termina el estudio de este asunto probando que "*solum Spiritum Sanctum immediate adiuvare voluntatem ut principale principium proxime et physice faciens supernaturalem actum, quando sine habitu elicitur*".

En la censura al escrito de Molina contesta a las acusaciones de éste en las letras P y X diciendo:

> "P. Etiam hoc nobis imponitur, non enim negamus gratiam adiuvantem esse aliquid creatum, sed asserimus non semper sufficere principia creata adiuvantia, sed interdum necessarium esse aliquod principium physicum increatum ubi creatura, quod est habitus, nondum infussum (*sic*) est aut praeintelligitur"...
>
> X. Hic non solvitur nostrum dilemma, nam si isti motus gratiae praevenientis sunt naturales quoad substantiam, (ut est valde probabile, quidquid hic auctor dicat) non possunt esse principia physica et connaturalia actuum liberorum supernaturalium. Si vero sunt etiam ipsi supernaturales quoad substantiam, et fiunt a nostris potentiis (ut vere supponitur) certum est non posse ab illis fieri virtute tantum naturali earum, sed requiri aliquod principium supernaturale, quo eleventur: quaero ergo quod illud sit. Respondet hic auctor, et bene, esse Deum ipsum per suum immediatum, et supernaturalem ac particularem influxum. Hic igitur ego interrogo: cur non poterit idem dici de primo actu fidei, vel contritionis, aut amoris super omnia? nulla profecto ratio differentiae affertur. Et necessitas est eadem, quae est meum fundamentum in hac materia. Nam hi actus non possunt effective procedere ab habitibus, qui ratione illorum infunduntur, ut alibi late probamus et dictus auctor admittit. Neque etiam possunt elici ab aliis qualitatibus transeuntibus, qui non sint actus vitales, nam hae nullae sunt, ut ibi-

dem probavi, et videtur etiam hic auctor supponere; neque etiam possunt effective fieri ab actibus vitalibus gratiae praevenientis, seu excitantis, ut rationes hic relatae, et non recte solutae videntur demonstrare; praesertim quia in ordine supernaturali sunt illi actus valde imperfecti comparatione aliorum. Ergo supplet Deus per se efficientiam habitus, quia non potest aliud principium excogitari. Quod non est inconveniens, cum illa sit tantum physica causalitas et ut sic non sit vitalis, nec necessario esse debeat a principio intrinseco inhaerente; et alioqui potentiae supponantur praeparatae per gratiam excitantem et moraliter adiuvantem, ad huiusmodi elevationem, quam praeparationem non habent respectu ipsorum motuum gratiae excitantis" [57].

3. *Ultimo período (1605)*

Por una coincidencia providencial, Suárez se hallaba en Roma a la muerte de Clemente VIII, cuando, al ascender Paulo V al trono pontificio, las controversias *De auxiliis* tomaron un rumbo nuevo. En las congregaciones tenidas ante el Cardenal Madrucci primeramente, y después ante el mismo Clemente VIII, se discutió ante todo la ortodoxia de la *Concordia* de Molina. Las doctrinas características de Suárez no podían ilustrar el curso de las discusiones orientadas hacia el examen del libro de Molina. Suárez sólo pudo influir en esa época orientando la opinión con sus escritos expositivos de la doctrina en que convenían los teólogos de la Compañía. Tampoco eran suaristas los oradores de la Compañía, que abogaban la causa de Molina, exceptuando a los Padres Cobos y Bastida, que comenzaron a intervenir en las últimas congregaciones.

Aun así, el opúsculo *De auxiliis* de Suárez y el informe colectivo que escribió juntamente con Padilla, sirvieron de ocasión para que se reparara en las diferencias fundamentales que había entre el bañecianismo y el suarismo en el concepto mismo de la gracia excitante.

Se conservan dos cartas escritas por Bovio, consultor carmelita de las controversias *De auxiliis* quien dirigiéndose a Paulo

57 *L. c.*

V le expone en ellas el modo de resolver el grave conflicto creado por las controversias. La segunda de estas cartas es conocida por haberla reproducido Serry en su *Historiae congregationum de auxiliis divinae gratiae*, pág. 142 del apéndice, tomándola de las actas del secretario Núñez Coronel. Pero la más interesante es la primera carta, a pesar de las erratas de las copias, que han llegado a nosotros. En ella expone el consultor carmelita su criterio sobre el parecer de los que no querían, que en la decisión pontificia se tocase el punto sobre la naturaleza moral o física de la gracia excitante:

> "Aliqui dicunt determinari debere, exclusis tamen a determinatione vocibus his "*moraliter fisice*" (sic).
>
> Isti forte peius (?) quam ceteri supradicti dicunt, abscondere enim nituntur venenum, ut facta tali determinatione irrideant sedem Apostolicam, et dicant: *Parturiunt montes et nascitur ridiculus mus*, cum post tantam diligentiam, et tot Congregationes, et disputationes, et consultationes virorum insignium determinando nihil determinaverint; determinando enim exclusis praedictis vocibus, hoc est non nominando eas, esset nihil determinare. Nam ad libitum uniusquiusque remanserit dicere de motione gratiae quidquid placuerit sicut hucusque. Et probo: hucusque scivimus (?) omnes(?) catholici gratiam praevenire et praemovere liberum arbitrium, sed aliqui dicunt praemotionem illam esse moralem suadendo, aliciendo. Alii vero e contra dicunt esse praemotionem fisicam movendo effectum proprium realiter, et fisice immutando voluntatem. Quid ergo determinabit Ecclesia? Quod gratia praemovet? Iam determinatum est, et qui hoc negarit haereticus esset. Quid ergo determinabit? Quod haec praemotio non sit moralis neque phisica? Ut haeretici dicant in ludibrium Christi, et eius Vicarii et totius ecclesiae romanae: *Ergo si non est moralis, neque phisica remanet quod sit fantastica vel chimerica.* Quid ergo determinabit? Certe nihil, si voces dictas non nominabit excludendo: ludibrio erimus omnibus haereticis, ut dixi. Et qui talem determinationem expostulant si voces dictas seu "*moraliter*" "*phisice*" intelligunt, ut credo intelligere, et oppositum non

possunt mihi persuadere, ignoro quod iudicium debeam de ipsis facere.

P. Antonius Bovius, carmelita" [58].

Estas consideraciones de Bovio son de interés por el influjo que pudieron ejercer sobre Paulo V para que el Papa fijara su atención en este aspecto del problema, tan fundamental desde el punto de vista suareciano.

En este mismo sentido influyó el rumbo que se dió a las disputas ante el nuevo Pontífice. Ya el P. Cobos escribía que la doctrina sobre la eficacia de la gracia defendida por la Compañía en la controversia *De auxiliis* fué la de Suárez en puntos tan importantes como la predefinición de los actos saludables y el congruismo. Así lo dice el P. Lesio en nota dirigida al Asistente de Germania, P. Alber:

> "La doctrina sobre la eficacia de la gracia que se defendió ante el Papa y los Cardenales, dice el P. Cobos, que sabemos ya intervino por breve tiempo en las controversias, es la que expone Suárez, y se reduce a dos puntos: 1.º Dios determina y decide de antemano qué actos virtuosos quiere que ejecute el hombre. 2.º Luego, guiado por aquella presciencia con que conoce lo que haría tal hombre en cualquier caso y con cualquier gracia posible, elige para él las que le conducen a ejecutar tales actos, y cabalmente las elige porque prevé ese efecto, pues en caso contrario, elegiría otras" [59].

Estas palabras de Lesio resumen la doctrina suareciana sobre la predefinición formal; pero no se redujo a este punto del congruismo la orientación dada por Bastida y Suárez a las controversias *De auxiliis*. En una carta dirigida por Bastida —discípulo de Suárez, y como luego veremos, su portavoz en las controversias— al nuevo Pontífice, Paulo V, hace una minuciosa exposición de los puntos en que Dominicos y Jesuítas concuerdan y disienten entre sí y con los herejes. Entre las tesis jesuíticas

58 Roma, Bibl. Angelica Ms. MR 2.15.

59 Scorraille tr. Hernández I 440. Véase X-M. Le Bachelet, *Prédestination et grâce efficace* (Louvain 1931) 2, 196s.

reprobadas por los Dominicos, hay una que se refiere al carácter moral de la gracia prevenicnte, que los Dominicos redactan en forma un tanto mutilada atribuyendo a los Jesuítas esta proposición:

> "Deum ex parte gratiae praevenientis, quatenus praeveniens, solum concurrere ut causam moralem, alliciendo videlicet, invitando, et excitando tantum arbitrium liberum" [60].

Suárez, como hemos visto y volveremos a repetir, no enseña que la gracia excitante carezca de un influjo causal físico, sino que el rasgo característico de la gracia excitante, tal como la concibe Suárez, consiste en su influjo moral. Con todo, estos datos son ya suficientes para poner de relieve la importancia que la teoría suareciana había ido adquiriendo a lo largo de las controversias.

a) Intervención de Suárez en las controversias.—Hay una prueba manifiesta del relieve que se daba a las opiniones características de Suárez en el rumbo que tomaron las controversias con la muerte de Clemente VIII. Paulo V, elegido el 16 de mayo de 1605, se preocupó de dar cima a los dos procesos que a Suárez le preocupaban en Roma, uno sobre la confesión a distancia y el otro sobre la gracia eficaz. El nuevo Pontífice desplegó en ellos una actividad extraordinariamente hábil y prudente, que le permitió terminarlos en el espacio de pocos meses.

En las 38 discusiones presididas por Clemente VIII se trató de la ortodoxia del libro de Molina, aunque enredándose con frecuencia en temas generales. El resultado fué que ni se podía condenar a Molina sin escándalo, ni se podían aprobar todas sus proposiciones sin desconcertar a muchos teólogos contrarios a sus doctrinas.

En la primera discusión tenida bajo la presidencia de Paulo V (Congregación 72) se trató sobre el carácter agustiniano de 15 proposiciones extractadas por Clemente VIII, no sin intervención de los Dominicos, según los historiadores jesuítas.

Suárez redactó para esta Congregación una respuesta, de que Bastida parece haberse aprovechado, como lo demuestra la coincidencia doctrinal del trabajo de Suárez y del discurso pronun-

60 Bastida a Paulo V, Ms. Archivo Vaticano. Fondo Borghese, Serie I.

ciado por Bastida el 20 de septiembre. Pero en este discurso se introducen nuevos elementos, especialmente algunas consideraciones relativas a las afinidades entre la doctrina bañeziana y la calvinista, que no pueden ser de Suárez, poco conocedor de Calvino [60a]. La disertación pronunciada por Bastida comienza por la palabra *Vulpeculae*. La otra disertación suareciana, publicada por Aldama, comienza con el *incipit*: *Verba sunt Augustini*. El discurso de Bastida figura en una lista autógrafa de disertaciones, que Suárez catalogó en la pasta del Ms. 2951 de la Bibl. Nacional de Lisboa. El Ms. contiene el tratado *De Vera intelligentia*, que probablemente fué el ejemplar que Suárez llevó consigo a Coimbra. Dicho catálogo íntegro es como sigue:

Disputationes

1.ª De 15 propositionibus; habet aliqua de Calvino, et est duplicata	—*Vulpeculae*
2.ª De testimoniis Scripturae	—Dixi en praecedenti
3.ª De testimoniis Sorum extra Aug.	—Sententia
4.ª De testimoniis D. Thomae	—Rem aggredior
5.ª Alia de 15 propositionibus	—Propositae nobis
6.ª De 14 propositionibus nostris	—Gratia Dei efficax
7.ª De Augustini mente	—Ostensurus hodie
8.ª De usu gratiae quaestio specialis	—Quaestio de qua nobis agendum. habet aliquid de Calvino fol. 3
9.ª Est fere tantum declaratio trouvj?	—Quaestio de qua nobis hodie
10.ª De Conciliis Trid. et Senonen.	—Ostendam hodie habet sufficit (sic) pro Calvino et pro opinionibus modernorum Thom hic a prº., illud a medio.
11.ª De dono perseverantiae etc. V. d. Th. q. 24 de Ver. a 9.	—Quaestio utrum Molina

60a Véase este parecer de Suárez publicado por J. A. ALDAMA en EstEcl 22 (1948) 351-361.

12.ª De concordia etc. —In concordanda

13.ª De sensu Conciliorum Trid. et Senon. —De sensu (letras ilegibles). Cum ex intellectu

Rivière comenta:

"Le P. Nuno da Cunha ajoute:

"Esta letra he do Pe. Frco. Soares que muitas vezes vi escrever.— Nuno de Cunha".

Comparer cette liste avec les indications des *deux dissertations coppiées a Evora* (9.ª *et* 10.ª) de la main de Suárez.

J'ajoute que les annotations marginales, ajoutées par Suarez, sont absolument du même genre que celles qu'il a ajoutées aux deux dissertations d'Evora, et cette ressemblance confirme l'authenticité des dissertations".

Las disertaciones preparadas por la congregación 72 (de 20 set. de 1605) son como se ve por el catálogo, cuatro. Las dos del n.° 1.°, que son: la *Vulpeculae*, pronunciada por Bastida, y probablemente la publicada por Aldama; la del n.° 5.° (*Alia de 15 propositionibus.—Proposita nobis*) y la 6.ª (*De 14 propositionibus nostris*). Esta es indudablemente la lista de las proposiciones agustinianas presentada por Belarmino y que, según este documento, parece ser de redacción suareciana o intervenida por Suárez, para la disputa del 20 de septiembre.

Esta Congregación cierra las discusiones sobre la ortodoxia de Molina, que los Jesuítas habían defendido obligados por las circunstancias, pues como hizo ver Aquaviva, la Compañía no se comprometía a defender la doctrina de ninguno de sus teólogos en particular.

Para la próxima reunión quiso Paulo V que se discutieran en ella los problemas relativos a la eficacia de la gracia, señalando el día 26 de septiembre para celebrarla. Según el diario de Peña, Bastida obtuvo que se concedieran 20 días para la preparación del tema, quedando fijada la próxima disputa para el 12 de octubre.

Es cosa sabida, que por este tiempo redactó Suárez en Roma el opúsculo *De vera intelligentia auxilii efficacis*, para uso de los Padres Fernando de la Bastida y Bartolomé Pérez de los Nueros, oradores de la Compañía. El opúsculo pasó a los herede-

ros de Bastida, hasta que en 1655 fué publicado por intervención del Cardenal Richelieu.

Fuera de este dato, apenas se tenían noticias de la ayuda prestada por el Eximio a su discípulo de Salamanca, todavía joven de 33 años, hasta que Rivière encontró dos discursos pronunciados por Bastida con notas autógrafas de Suárez e incorporados a una colección miscelánea de la Biblioteca Pública de Evora. Cod. $\frac{CVIII}{2-11}$ fol. 20-50. El compilador, P. N. Da Cunha adjudica ambos discursos a Suárez, poniendo en la portada el nombre y apellido del Eximio. La letra es del mismo amanuense que escribió el ejemplar del opúsculo *De vera intelligentia* conservado en la Bibl. Nac. de Lisboa Ms. 2951 (olim K. 5. 13). La nota autógrafa de Suárez más importante es una que se halla escrita en la misma portada, y dice así: "*De proprio puncto auxilii efficacis*". Además, lleva otras acotaciones marginales autógrafas, lo mismo que el Ms. aludido de Lisboa. Por todos estos indicios cree Rivière, por lo menos como muy probable, que los discursos pertenecen a Suárez.

El ilustre investigador no hizo estudios ulteriores, limitándose a indicar que había que consultar la obra de Meyer. Scorraille la consultó efectivamente, aunque con alguna precipitación, como consta por esta nota añadida a las de Rivière: "C'est le discours prononcé par le Theologien de la Compagnie (P. Bastida) Cf. Meyer, Hist. Congr. de auxiliis t. I p. 480".

Fué lástima que ni Scorraille ni Rivière hubieran estudiado más detenidamente la obra de Meyer, donde hubieran encontrado los dos discursos íntegros, no en la pág. 480, donde Bastida en la Congregación 31 habla ante Clemente VIII, sino en las congregaciones 72 y 75, de 12 de octubre y 9 de noviembre, es decir, en dos de las discusiones celebradas ante Paulo V para estudiar a fondo el problema de la gracia eficaz. Algo de esto comenzó a vislumbrar Scorraille al examinar entre los papeles de Rivière, probablemente después de la muerte de este Padre, la copia del catálogo de Lisboa arriba transcrito. Reproducimos las anotaciones marginales puestas por Scorraille a los números de la lista. En la primera proposición dice: "C'est le premier mot du disc. du P. Bastida devant Paul V (V. Meyer t. I, p. 556)". A la segunda disputación añade como nota: "Disc. du P. Basti-

da dans la troisième Congr. dev. Paul V (V. Meyer t. I, p. 581)". En la tercera disputación, añade Scorraille: "Bastida.-Meyer p. 615". A la cuarta disputación, añade: "Disc. de Bastida. Meyer t. I, p. 677". A la disputación séptima: "De Bastida.-V. Meyer t. I, p. 602". A la disputación novena; "Congr. 31.-Meyer t. I, p. 480". A la disputación décima: "Copié par le P. Rivière.-Meyer, t. I, p. 587". A las notas añadidas por Rivière, añade por su parte Scorraille: "Ces indications de la main de Suarez indiquent des discours prononcés dans les Congregations de Auxiliis.-Les deux dissertations copiées à Evora se trouvent dans Meyer, Hist. controv. de Auxiliis". Scorraille no avanzó más en su estudio.

De todo lo dicho se demuestra claramente, por argumento de convergencia, que las disertaciones "*nona*" y "*décima*" son de Suárez. Los datos convergentes son: 1.° Las notas autógrafas que llevan las dos copias de Evora. 2.° Que esta copia y la lista de Lisboa atribuyen a ambas disertaciones numeración idéntica y el mismo *incipit*. En la disputación novena el *incipit* es: *Quaestio de qua nobis* (suprimido por Meyer, I, 587). El *incipit* de la décima es en ambos documentos: *Ostendam hodie*. Concuerda, además, el contenido de las disputaciones. Finalmente es un indicio no despreciable el que las disertaciones de Evora y el Ms. de Lisboa han sido escritos por el mismo amanuense. Además, conjeturamos que la palabra ilegible de Rivière en el n.° 9 del catálogo de Lisboa, pudiera ser "*proprii*" (declaratio proprii [puncti]). El trazo vertical de la *p* es con frecuencia en Suárez sumamente corto, y comienza más arriba de lo que corresponde. Por eso, Rivière pudo inclinarse a leer las letras "trouj", que no forman palabra. Pero sea de esto lo que fuere, la coincidencia del catálogo con las disertaciones refuerza notablemente los argumentos de la autenticidad de parte de estas disputaciones.

La paternidad suareciana de estos discursos hace que el Eximio aparezca dirigiendo la discusión por parte de la Compañía en esta última y definitiva fase de las congregaciones, en una forma hasta ahora insospechada, como inspirador y autor principal de lo que Bastida y Pérez de los Nueros defendían ante el Papa y la Comisión cardenalicia. Dadas las relaciones entre Paulo V y Suárez, es más que verosímil que el Papa estuviera ente-

rado del verdadero director de las controversias por parte de la Compañía.

Pero no se redujo Suárez a la preparación de los discursos de 12 de octubre y 9 de noviembre. Aun cuando Bastida hubiera descollado como un genio en teología, era difícil que en cuatro meses hubiera podido preparar y redactar los nueve estudios presentados por él en las ocho disputas últimas de las controversias. Bastida era un joven de talento dialéctico agudo y vigoroso, de inteligencia rápida y clara, pero el resto de su vida profesoral no dió muestras de poseer las cualidades relevantes que eran necesarias para dirigir la discusión de las controversias en la forma que lo hizo en esta última etapa. Es sabido lo que Henao refiere, como dicho común de los que más tarde conocieron a Bastida en la cátedra que obtuvo en Valladolid: "*Videtur Bastida nihil nisi scientam mediam et auxilia scire*" [60b].

Conocemos, además, el agobio de tiempo en que se hallaba Bastida, por una carta del mismo al Cardenal Pinelli, escrita el 1.° de octubre. La seguridad y aplomo con que en las discusiones posteriores habló el orador, no se compaginan bien con el tono angustioso de esta petición al Papa:

> "Supliqué representasse a N. Sr. de my parte quam imposibile cosa era disponer la materia deste punto que ayer tarde hiço ocho días que se me embió para poder disputar della el lunes, y su Illma. me dixo lo avía echo y en nombre de su S[d]. me respondió que no se haría Congregation. Lo que ahora puedo decir a V. Illma. es que sobre este punto aunque no tiene sino 4 Renglones ay escritos libros enteros de una parte y de otra y la materia del es la que tiene el mundo y nuestras Religiones en controversia, y todo lo que nos ha costado tanto trabajo hasta [a]-quí no importa en comparación nada. Yo me holgaré mucho si uviera dado estos meses que emos vacado para haverle podido estudiar como era menester y acudir al gusto de N. Sr. teniendo cada tercer día una congregación. Pero suppuesto que se ha imbiado ahora y que yo he de hablar en él en presencia de su S[d]. y que mys fuerças y en-

60b HENAO, *Scientia media historice propugnata*, Event. 5.

tendimiento son de hombre y no de Angel, me es impossible estar en orden para esto tan apriesa. Y assí supplico a V. I. diga de my parte a N. Sr. esta substancia, y que yo no alço cabeça en todo el día para procurar disponer con brevedad materia que baste para la primera disputa, y que en teniéndola avisaré a V. S. y no será poco si del lunes en ocho días puedo hacerlo, porque actualmente estoy en la enfermería que lo que me he apretado estos días a puro estudiar me ha obligado a ello. Y esto es respondiendo a lo que V. I. pregunta en orden a' deseo de N. S^or. Y para V. Illma. añadido que no se maraville de tanto estudiar porque aunque los Padres Dominicos publican que las disputas deste punto se hace cumplimiento porque ha ya 4 años que resolvió la Congregación de los censores ser de fe la physica predeterminatión, yo pienso muy differentemente y estoy muy resuelto a tratarle como merece y deste punto mostrar lo que puede fiarse de tales pareceres y espero en Dios me ha de dar salud y gratia para ello... V. I. me tenga la suya pues sabe que la soy muy siervo. De casa oy sábado 1.° de ottubre.—De V. S. Illma. siervo.—Hernando de la Bastida. —(Fondo Borghèse. Ser. I. 388-399. De auxiliis varia. Archivo del Vaticano).

Para terminar, fijemos algo más las consecuencias que se deducen del catálogo del Ms. de Lisboa. De la disp. 1.ª, ya hemos indicado que probablemente las dos disertaciones son de Suárez, la pronunciada en 20 de sept. de 1600 por Bastida (Meyer I 558) y la publicada por Aldama. La disp. 2.ª (*De testimoniis Scripturae.-Dixi in praecedenti*) es la de 26 de octubre (Meyer I 580). La disp. 3.ª (*De testimoniis sanctorum extra Aug.-Sententia*) es la de 14 de diciembre 1605. La disp. 4.ª: "*De testimoniis D. Thomae.-Rem aggredior*" (Meyer I 677) es la pronunciada el 15 de febrero de 1606. La disp. 5.ª: *Alia de* 15 *propositionibus.-Proposita*", ignoramos si es de Suárez o de Vázquez o de algún otro. De la 6.ª: "*De* 14 *propositionibus nostris.-Gratia Dei efficax*" (Meyer I 533), hemos dicho que parece ser la presentada por Belarmino, pero redactada por Suárez o con su colaboración. La 7.ª: "*De Augustini mente.-Ostensurus hodie*" (Meyer I 602) fué pronunciada a 22 de noviembre de 1605. La disp. 8.ª: "*De usu gratiae quaestio specialis.-Quaestio de qua nobis hodie*"

es difícilmente precisable, así por la imprecisión del título, como por el *incipit* que se repite en Meyer en cinco discursos (I 448. 456.480.489.513), habiéndolo omitido, además, en el discurso de 12 de octubre, como consta por el cotejo de Meyer con la copia de Evora. Como solución tenuemente probable se podría aventurar la posibilidad de que esa disertación fuera el discurso tenido por Bastida el 30 de junio de 1604, el primero que pronunciaba después de la llegada de Suárez a Roma (Meyer I 480), pues tiene el mismo *incipit* y trata algo de los calvinistas y luteranos. Por la materia, podría creerse que se trata más bien del discurso de 20 de marzo de 1604 y en la siguiente (Meyer I 448-456), que en absoluto pudieron ser enviados por Suárez desde Coimbra, como Vázquez envió algunas disertaciones.

Se trataba en él de la cuestión planteada personalmente por Clemente VIII: "*Quaestio de qua nobis hodie agendum est, ita habet: An quando intellectus proponit voluntati Deum amandum et colendum ut summe bonum et summe iustum, praemiantem virtutem praemio vitae aeternae, et propterea summe amandum, qui pro nobis vitam et sanguinem profudit, et scelera punientem aeterna damnatione; an, inquam, hoc modo dicatur proponere tanquam rem ad fidem pertinentem, atque adeo ut objectum fidei.*" Suárez habrá de tratar de esa cuestión en su obra *de fide*, libro XI, capp. 4.5.15. De las disputaciones 9.ª y 10.ª nada tenemos que añadir a lo anteriormente dicho, fuera de la nota añadida por Suárez: "habet aliquid de Calvino et sufficit", que podría revelar la poca inclinación que tenía Suárez a la comparación de Calvino con los tomistas, comparación ciertamente molesta para éstos, pero injusta, como era también injusto comparar a los jesuítas con los pelagianos. En el estilo de Suárez no entraba el hostigar a los bañecianos con el discurso enorme de Bastida de 10 de enero de 1606 (Meyer I 606). La disputación 11.ª: "*De doro perseverantiae.-Quaestio utrum Molina*", ofrece la particularidad de ser un tema no tratado ex professo en las congregaciones. Debía ser, por lo tanto, un tema agitado en disputas particulares y que Suárez redactó o vió redactado para el caso de que la cuestión se agitase en las congregaciones. El Doctor Eximio rechaza los ataques de Alvarez contra Molina, en la cuestión sobre la perseverancia, en el libro *De Gratia*, capp. VII y VIII. Sobre la disput. 12.ª: "*De concordia etc.-In concordando*",

no tenemos ningún dato orientador. La disp. 13.ª: "*De sensu concil. Trid. et Senon*" podría ser tal vez un doble de la disp. 1.ª, que trata de esa misma materia.

Con la actuación de Suárez se explica la tarea desarrollada por Bastida. En efecto, varios de los discursos pronunciados por el orador jesuíta son de Suárez en lo esencial, y muchas veces aun en la redacción, como se deduce del examen de su contenido, que responde a obras anteriores y posteriores de Suárez. Otras veces las ideas y la materia es completamente suareciana, pero acá y allá aparecen pasajes redactados seguramente por Bastida. El estudio de la paternidad se hace más difícil cuando se trata de consideraciones o argumentaciones, que se encuentran en las diversas obras de Suárez, pero que Bastida pudo haberse asimilado sin necesidad de copiar los libros de su maestro. Esto ocurre muy especialmente en los discursos citados de 12 de octubre y 9 de noviembre, que por ser eminentemente doctrinales y escolásticos serían más difícilmente verificados, a no ser por las notas autógrafas de Suárez y el testimonio del Padre Da Cunha.

El discurso leído por Bastida el 26 de octubre forma un bloque con los del 12 de octubre y 9 de noviembre. La autenticidad suareciana de este trabajo —por lo menos en lo fundamental— se deduce no sólo del hecho material de estar colocado en medio de dos discursos compuestos por Suárez para Bastida, sino por estar integrado por el examen de 4 textos de la Escritura, todos ellos desarrollados por Suárez en obras suyas: tres en el *De vera intelligentia*, redactado para estas disputas, y otro posteriormente en la obra *De gratia*. Estos pasajes bíblicos son II Cor 6, 1; Mt 11, 21; Is 4; Ec 15, 18.

Como hemos indicado, Suárez desarrolla estos tres últimos pasajes en el tratado *De vera intelligentia*, cap. 31 [61], donde comienza exponiendo el versículo del Eclesiástico: *Deus reliquit hominem in manu consilii sui*... pasaje que había explicado antes en el *De auxiliis* II c. 2 § 14 [62] para el mismo intento y en la misma obra lib. I c. 14 § 9 [63]. Más tarde acudirá al mismo texto —siempre con la misma finalidad— en el tratado *De gratia* lib.

61 Ed. Vives 10, 486.
62 Ed. Vives 11, 98.
63 Ed. Vives 11, 71.

III c. 43 §§ 2. 3. 4 [64], donde refuta la interpretación de Alvarez, y en el libro V c. 4. § 8 [65], donde refuta a Calvino. Con el mismo pasaje prueba el congruismo aun en la hipótesis de la naturaleza pura, contra Vázquez, en el lib. I c. 13 § 5 [66], y en el Prolegómeno I c. 6 § 23 [67], para corregir la teoría de Alvarez sobre la libertad.

El pasaje de Isaías 5, 4: "*Quid est quod debui ultra facere vineae meae et non feci*, es otro pasaje favorito de Suárez, comentado en el *De vera intelligentia* c. 31 [68] y antes en el *De auxiliis* III c. 6 § 2 [69]; c. 10 § 3 [70], y en el *De gratia* lib. IV c. 1 § 6 [71]; c. 2 § 8 [72]; c. 6 § 5 [73].

El pasaje de San Mateo 11, 21: *Vae tibi Corozain, vae tibi Bethsaida, quia si in Tyro et Sidone factae essent virtutes... paenitentiam egissent*, es uno de los textos clásicos de los teólogos jesuítas, que también Suárez cita con frecuencia. Así en el *De vera intelligentia* cap. 31 [74], en el *De auxiliis* III c. 6 § 2 [75], y en el *De gratia* lib. II c. 1 § 13 [76]; lib. IV c. 1 § 5 [77]; c. 19 § 1 [78]; para la doctrina de la gracia suficiente; en el Opúsc. III. *De concursu efficaci* § 57 [79] para probar el congruismo, y en el Opúsc. II *De scientia Dei* c. 1 § 5 [80] para justificar la ciencia media, lo mismo que en el Prolegómeno II *De gratia* c. 5 § 3 [81]. De nuevo en el *De auxiliis* III c. 20 § 6 [82] para demostrar que con auxilios iguales puede resultar que uno se convierta y otro no;

64 Ed. Vives 8, 205.
65 Ed. Vives 8, 400.
66 Ed. Vives 7, 437.
67 Ed. Vives 7, 41.
68 Ed. Vives 10, 488.
69 Ed. Vives 11, 178.
70 Ed. Vives 11, 193.
71 Ed. Vives 8, 259.
72 Ed. Vives 8, 268.
73 Ed. Vives 8, 287.
74 Ed. Vives 10, 490.
75 Ed. Vives 11, 178.
76 Ed. Vives 7, 590.
77 Ed. Vives 8, 259.
78 Ed. Vives 8, 369.
79 Ed. Vives 11, 380.
80 Ed. Vives 11, 345.
81 Ed. Vives 7, 71. 72.
82 Ed. Vives 11, 678.

y, finalmente, en la obra *De gratia* IV c. 10 § 7 [83] explicando la doctrina de la gracia excitante en general.

El pasaje de San Pablo II Cor. 6, 1: *Adiuvantes autem exhortamur ne in vacuum gratiam Dei recipiatis*, no había llamado la atención de Suárez hasta el tiempo de las controversias romanas. Con esta ocasión lo estudia con especial esmero, como se ve en la amplia exposición que de él hace en el discurso de 29 de octubre, donde prueba, apoyándose en San Agustín y en el Concilio Senonense, que en él se trata de la gracia excitante. En la obra *De gratia* recurre a este pasaje en tres capítulos, a que más tarde aludiremos. Baste lo dicho para adjudicar con suficiente seguridad el discurso de 26 de octubre al Doctor Eximio.

El 22 de noviembre se tuvo la disputa 43 (Congregación 76) para estudiar en San Agustín el problema de la gracia eficaz. El material manejado en el discurso de Bastida, se puede calcular en unas 30 citas de San Agustín, de las que Suárez citará 22 en los capítulos 5 y 42 del lib. V *De gratia* [84]. Esta circunstancia hace muy probable que la paternidad de este discurso corresponda también a Suárez, o por lo menos que Bastida se valió de una colaboración tan intensa de su profesor, que hay que atribuirle la autenticidad del discurso en solidaridad con el orador.

El 14 de diciembre se celebró la disputa 44 (Congregación 78). Suárez no se hallaba ya en Roma. Pero el discurso de Bastida, que versó sobre la mente de los Padres Latinos y Griegos acerca de la doctrina de la predestinación, puede darse como trabajo suareciano, ya que Bastida adujo unos 34 pasajes patrísticos, de los que 28 serán recogidos por Suárez en la obra *De gratia*. Además, parte de ellos y los 6 restantes se hallaban ya en la obra *De auxiliis*. Las consideraciones que hace de los Padres el discurso que comentamos son idénticas a las que Suárez hará en la obra *De gratia*, como resulta, por ejemplo, en la presentación que se hace del Abulense al justificar el hecho de citarle entre los Padres. La autenticidad suareciana del discurso, es por lo tanto, total, aun cuando nunca se excluya la participación del mismo Bastida en los pormenores últimos de la redacción.

---

83 Ed. Vives 8, 309.

84 Véase el texto de este discurso de Bastida en Meyer, *Hist. controv.* I 602-609 (2.ª edición).

El 10 de enero presentó Bastida para la Congregación 80, un estudio extensísimo, que duró 6 horas por testimonio de Serry, sobre la semejanza de la doctrina de la predeterminación física con la de Calvino. Bastida aduce unas 126 citas de Calvino comparándolas con frases similares de distintos libros de los Dominicos. Este discurso no pudo ser preparado por Suárez, cuyas citas de Calvino no pasan de unas 25 (sin contar alusiones) en sus obras *De gratia*. La preparación de este trabajo hubo de costarle a Bastida bastantes semanas de trabajo intenso, que pudo realizar merced a la ayuda prestada por Suárez y tal vez por su compañero, Bartolomé Pérez de los Nueros, en la preparación de los otros discursos.

En la disputa 45 del 25 de enero (Congregación 81) se analizaron las razones teológicas contra la predeterminación física. Los argumentos desarrollados por Bastida se hallan en las obras de Suárez y en las de otros autores de la Compañía. La sesión, por lo tanto, no tuvo un carácter específicamente suareciano. A los argumentos de Bastida —o de quien fuera el autor del discurso— respondió Lemos como mejor pudo, añadiendo al fin:

> "Dico ultimo, quod si alicui argumento minus bene responsum fuit, ab aliis melius respondebitur; nec ideo verum est quod PP. Societatis proponunt; etiamsi illis recte non fuerit responsum. Nec enim erubesco dicere, quod S. Augustinus dixit prius, lib. 3. de peccat. merit. et remiss. cap. 4. *Ego autem etsi refellere istorum argumenta non valeam, video tamen inhaerendum esse iis, quae in Scripturis sunt apertissima, ut ex his revelentur obscura; aut si mens nondum est idonea, quae possit ea vel demonstrata cernere, vel abstrusa investigare, sine ulla haesitatione credantur*" [85].

Estas palabras encubrían una retirada no muy brillante, pues no se le ocultaba a Lemos, que San Agustín era el representante oficial u oficioso de la Iglesia en las discusiones con los Pelagianos. Lemos en cambio, era el defensor de una causa que se ventilaba ante el tribunal pontificio, contra teólogos a quienes la Igle-

85 Meyer, *Hist. Controv.* VI c. 17; t. I p. 677.

sia daba trato de campeones de la fe, lo mismo que a los de la Orden Dominicana.

El 15 de febrero (disputa 46, Congregación 83) se examinó la doctrina de Santo Tomás a base de unos 17 pasajes del Doctor Angélico, de los que Suárez estudia 14 en la obra *De gratia*, confirmando así una vez más la paternidad suareciana de los discursos pronunciados por Bastida. Otro tanto ocurre con el discurso de la última disputa de 22 de febrero (Congregación 84) en la que se escribió el parecer de los doctores escolásticos, aduciendo 15, de los que Suárez examina a todos en los tratados *De gratia* y *De auxiliis*, exceptuando la *Antapologia metensis* de un autor innominado y a Giachatus. Se aducen también otros autores que atacan puntos especiales de la doctrina bañeciana, gran parte de los cuales son asimismo analizados en la obra *De gratia*.

b) Doctrina definitiva de Suárez.—Estos nueve discursos constituyen el punto culminante de las controversias *De auxiliis* en la última y más decisiva de las fases. Por esta razón son dignos de especial atención los rasgos salientes de la teoría suareciana, que en ellos aparecen.

Las crónicas del partido bañeciano (Actas de Lemos, Coronel e Historia de Serry) tratan de poner de relieve el énfasis y como seguridad de triunfo, con que Bastida inició la discusión del 12 de octubre. En este discurso expone Suárez las nociones fundamentales y el estado de la cuestión de las controversias. Es el discurso básico de la nueva etapa. El Doctor Eximio entra así en materia:

> "Incipiendo igitur a declaratione terminorum, tres praecipuae voces in quaestionis titulo declarandae sunt: nimirum *auxilium efficax*, *physice praedeterminare*, *moraliter movere*. Nam si de earum vocum significatione semel inter nos non constiterit, nunquam aliquid certum statui poterit de quaestione, in qua, an auxilium efficax moraliter moveat, vel physice praedeterminet, controvertitur" [86].

Según esto, la controversia gira en torno a la *moción moral* y a la *predeterminación física*. Explicado el concepto de gracia

86 Meyer, *l. c.* p. 569a.

eficaz, Suárez resume su pensamiento y pasa al segundo punto diciendo:

> "Posito igitur, *auxilii efficacis* nomine significari gratiam, qua Deus non solum praestat voluntati ut agere possit, sed etiam ut agat: dicam modo quid hac complexa voce, *physica praedeterminatio*, vel, *physice praedeterminare*, importetur. Et primo declarabo, quae sit determinatio, quae hac voce in praesenti quaestione significatur. Deinde ad quid fuerit illa particula *prae* adiuncta *determinationi*. Tandem quid illo adiectivo *physica*, quod praedeterminationis nomini additur, designetur" [87].

Suárez advierte que los tomistas emplean como sinónimos el *predeterminar* y el *predestinar*, que sin embargo se deben distinguir. La determinación, prosigue Suárez, es triple: a) la determinación intrínseca del principio o causa —creada o increada— por la cual Dios o la criatura están determinados a hacer algo. b) La determinación del objeto *hoc modo dicitur determinatum omne illud quod est obiectum seu terminus determinationis... Si S. V. hodie decernat facere congregationem cras, iam ex nunc crastina congregatio dicetur determinata*. c) La determinación *per modum subiecti* tiene lugar, cuando *ab alio recipit entitatem, per quam ad aliquid faciendum vel recipiendum determinatur...*" [88]. De aquí deduce Suárez varias distinciones. Así, es necesario distinguir entre la determinación *per modum obiecti* de Dios, que desde la eternidad ha decretado que tal voluntad humana haga algo —predeterminación del objeto identificada con la misma esencia de Dios, que nada pone en nosotros— y la predeterminación *per modum subiecti*, por la cual Dios pone en la voluntad humana una entidad creada, para que el hombre realice aquel acto. De aquí se deduce que la predeterminación creada y temporal, aplicada a la gracia actual, no puede identificarse con la predestinación o con la predeterminación increada del decreto libre de Dios. Examinando la partícula *prae* de la predeterminación temporal advierte Suárez lo siguiente:

87 MEYER, *l. c.* p. 569b.
88 MEYER, *l. c.* p. 570a.

"Igitur haec particula *prae*, quae dum additur immanenti determinationi Dei, significat illam determinationem et decretum Dei praecedere omne tempus, et omnem absolutam praescientiam futurorum; addita auxilii efficaci, et determinationi transeunti humanae voluntatis a Deo in tempore factae, denotat hanc determinationem in voluntate recipi ante omnem actum secundum voluntatis" [89].

Tampoco es claro el alcance del adjetivo *physica* al hablar de la predeterminación física, que no es sinónimo de moción verdadera y real —como es el auxilio suficiente—, ni de lo que realmente se inhiere y afecta al alma —como sucede en los hábitos infusos—, ni de efectivo o ejecutivo —como es la gracia eficaz—. Nada de eso es la predeterminación física. Por lo tanto, concluye Suárez:

"Sit ergo id inter nos certissimum, hac voce *physica praedeterminatio*, nec significari divinum decretum, quo Deus praefinit et praedestinat, nisi novo etiam absurditatis genere physicam etiam praedestinationem in Deo constituere velimus, et dicere, physice praedestinare Deum hominem ad opera mala. Sit etiam certum hoc nomine non significari tantum auxilium verum et reale, physice inhaerens, vel physice effectivum, aut physice efficiens; sed auxilium, quod ex sua praecisa entitate et natura tale sit, ut implicet contradictionem in voluntate poni, et voluntatis consensum non statim sequi" [90].

Fijada así la única significación inteligible de la predeterminación física tomista, que luego ha de refutar, pasa Suárez a su propio concepto de causalidad moral, que se aplica tanto a la causa *quae libere producit actum*, como a la que *movet et inducit alteram causam ad actum liberum producendum* [91].

Estos dos sentidos del concepto de ser moral aparecen por vez primera en Suárez en un Ms. inédito de 1581, formulados en la manera siguiente:

"Dico 1.º Actum esse moralem communiter hoc idem im-

89 MEYER, *l. c.* pp. 570. 571.
90 MEYER, *l. c.* p. 571.
91 *L. c.*

portat quod esse liberum. Haec conclusio patet ex communi modo sentiendi hominum.

Dico 2.º In actu interiori voluntatis esse morale quamvis importet totam essentiam actus, aliquid tamen praeterea accidentarium includit, quod tamen non est omnino extrinsecum ipsi actui. Hoc etiam patet ex dictis" [92].

Suárez defiende a continuación que la primera de estas significaciones, corriente en Sto. Tomás y otros autores, es razonable dadas las leyes que permiten pasar del sentido más propio de las palabras a otros sentidos translaticios, como es el primero de éstos aplicado al ser moral. Pero el sentido que Suárez da a sus palabras, cuando dice que la gracia excitante tiene una causalidad moral, no es el sentido translaticio, sino el propio, aun cuando no excluya la causalidad física:

"Ex his fit causam moralem non ideo dici moralem, quia nihil physicum et reale efficiat in causam, quam moraliter movet, cum potius necesse sit causam moventem causare aliquid sive extrinsecum sive intrinsecum in causam quam moraliter movet; sed ideo hanc causam moralem appellari, quia secundum eam rationem, secundum quam moralis est, non influit per physicum influxum in effectum quem moraliter causare dicitur, ad illum vel praecepto, vel merito, vel pretio, vel consilio, vel precibus, vel minis inducendo. Dixi hanc causam non influere physice quatenus est moralis, quia in hac re est maxime advertendum, causalitatem physicam et moralem, licet diversae causalitates sint, non tamen ita esse contrarias, ut non possit utraque convenire eidem rei secundum diversas rationes, et circa eundem effectum" [93].

Después de ampliar estas consideraciones, resume su pensamiento diciendo:

"Ex quo fit hanc internam causalitatem moralem, quae in Deo reperitur, semper habere coniunctam perfectissimam

92 Roma, Bib'. de la Univers Gregoriana Ms. 210 (provisional) fol. 72r. 73v.
93 MEYER, *l. c.* 571.

causalitatem physicam, qua agit causam, quam moraliter interius movet, producendo nimirum in illa, et in eius potentiis immediate infundendo per physicam et realem actionem, ut dicebam, qualitates has, quibus eam interius movet, et inducit ad actum" [94].

Explicadas las nociones pasa Suárez a analizar el estado de la cuestión, planteándolo primeramente en forma negativa:

"Et illud in primis certissimum est, non controverti inter nos (dum de motione morali agitur) de auxilio efficaci in actu secundo, hoc est, de auxilio actu efficiente: nam omnes convenimus hoc auxilium physice causare actum, cum sit ipsissima eius productio. Quapropter tota controversia revocatur ad auxilium efficax in actu primo, quo voluntas antequam in actum secundum exeat, praemovetur et praevenitur: de quo, ut ab illis incipiam, quae paullo ante declarabam [95].

Dico 1. nec esse, nec fuisse, nec posse esse controversiam inter nos, an Deus sua efficaci gratia praevenienti moveat voluntatem ad actus supernaturales vere et active proprie, salva humana libertate" [96].

Con esto afirma Suárez la tesis jesuítica general en la que él conviene con Molina, de cuya sentencia dice de paso:

"nam omnes fere nostri scriptores asserunt gratiam, quae excitando praevenit, fieri postea adiuvantem, cooperando physice ad actum secundum voluntatis, et Molina, gratiae praedeterminantis acerrimus impugnator, nimius est in confirmanda hac sententia de physico influxu gratiae praevenientis in actum secundum voluntatis, et nullus umquam nostrum dixit, humanae libertati praeiudicari a gratia, quae et a Deo vere et active proprie infunditur; et postquam infusa est, vere et active proprie causat actum" [97].

---

94 MEYER, *l. c.* p. 572a.
95 MEYER, *l. c.* 572ab.
96 MEYER, *l. c.*
97 MEYER *l. c.* p. 573b.

Suárez insiste en que no discute contra los que afirman que

> "gratiam efficacem non solum vere et active proprie concurrere ad actum secundum voluntatis, sed etiam vere et active proprie causare efficienter in voluntate aliquid ante ipsum actum secundum voluntatis, et propterea dici Deum efficaci gratia vere et active proprie movere voluntatem, quia illam efficacem gratiam, quae non solum producit actum secundum voluntatis physica et vera actione, sed etiam aliquid in voluntate vere et active proprie efficit ante eius actum secundum..."

aunque cree que esto "manifestam involvere contradictionem [98].

> "Ab huiusmodi enim entitate arbitrii libertatem destrui nos contendimus, sed non propterea, quod a Deo vel efficaci gratia vere active et proprie causata fuerit; sed quia talis naturae est, cui repugnat cum dissensu voluntatis coniungi, a quocumque causetur, vel quomodocumque" [99].

Tampoco está la controversia en si Dios mueve con la gracia eficaz sólo por parte del objeto o también por parte de la potencia: ni tampoco discute sobre la eficiencia física de la gracia. Suárez admite las tres cosas como ciertas. Tampoco se discute sobre si Dios determina o no los actos [100]. Ni sobre el nombre de la predeterminación física [101]. La controversia está en lo siguiente;

> "Patres Praedicatores dicunt, gratiam efficacem consistere in entitate eius essentiae et naturae, ex qua tam necessario sequatur voluntatis consensus, ut impossibile sit illam in voluntate poni, et voluntatis consensum non sequi, implicetque contradictionem simul in voluntate coniungi hanc entitatem cum carentia consensus" [102].

De esta diferencia fundamental se siguen todos los desacuer-

98 MEYER, *l. c.* p. 574a.
99 MEYER, *l. c.*
100 MEYER, *l. c.* p. 574b.
101 MEYER, *l. c.* 575a.
102 MEYER, *l. c.* 575b.

dos entre Dominicos y Jesuítas. De aquí depende la cuestión, si con el mismo auxilio puede convertirse uno y no convertirse otro; si es necesario el concurso humano para que la gracia sea eficaz; si ésta y la gracia suficiente se diferencian en la misma entidad o en el modo de la donación; si la certeza de la predestinación consiste en el conocimiento divino o en la entidad de los medios. Aquí se funda el congruismo:

> "Tandem ex hoc principio oritur controversia de motione morali gratiae efficacis. Nam PP. Praedicatores, quia dicunt, efficacem gratiam consistere in entitate, quae ita necessario voluntatem trahat, ut implicet contradictionem, illam cum dissensu voluntatis coniungi; et vident in tota latitudine rerum, quae moraliter voluntatem movent, nullam reperiri tantae virtutis, ex qua semel in voluntate posita, tanta necessitate sequatur voluntatis consensus; sed potius omne auxilium moraliter movens tale esse, cui possit voluntas quacumque suppositione facta discentire; consequenter affirmant gratiam efficacem non consistere in his rebus quae moraliter movent; sed praeter has necessarium esse potentius, ex quo tam necesario sequatur consensus, ut implicet contradictionem non sequi. Quapropter praeter excitationes, et suasiones et similia, quae moraliter movent et praeter concominantem gratiam Dei, constituunt hoc potentius auxilium, quasi medium, quo auxilio iam non excitat aut suadet Deus, sed ut prima causa arbitrium movet, et ad faciendum actum praedeterminat" [103].

Así fijó Suárez las posiciones relativas de Báñez, Molina y la suya, tal como él las comprendía. De ahí el valor histórico excepcional de este discurso para el conocimiento del suarismo.

En el discurso de 26 de octubre, cuya autenticidad quedó antes probada, vuelve Suárez a recalcar sus ideas principales confirmándolas con la autoridad de la Sagrada Escritura, comenzando por el texto de San Pablo II Cor 6, 1, que en la obra *De gratia* será uno de los pasajes escriturísticos principales para justificar su doctrina de la eficiencia moral de la gracia excitante. Así, en un pasaje estudia Suárez la opinión de los que

103 MEYER, *l. c.* 576b.

dicen que la gracia interna sobrenatural depende de la gracia externa y sensible como de una condición, y el parecer de aquellos que piensan, fundándose en ese texto paulino, que las gracias sensibles son causa moral de la gracia interna. Suárez precisa así su pensamiento:

> "Sed hoc in re non differt a praecedenti, quia tota causalitas moralis physice non transcendit causalitatem per accidens, et iuxta subiectam materiam non rarum est illam conditionem esse per modum exhortationis et inductionis moralis, praeterquam quod etiam in hoc genere causalitatis moralis aliquid deest huic exteriori excitationi ministrorum Ecclesiae, propter quod etiam in genere moralis causae dici debet potius conditio necessaria, seu causa per accidens, quam propria causa per se, etiam moralis, ut videbimus" [104].

En otro pasaje del libro tercero se funda Suárez en este mismo texto paulino para explicar cómo la gracia excitante es moralmente adyuvante, cuando consigue el asentimiento del hombre:

> "Talis autem denominatio adiuvantis respectu gratiae excitantis, est quasi extrinseca proveniens ab illamet actione, qua fit consensus, seu deliberatus actus voluntatis, vel intellectus; nam sicut agens sic denominatur ab actione, ita etiam haec gratia denominatur actu adiuvans ab actione ab illa suo modo prodeunte. Neque obstat quod illa actio vel influxus quo fit actus deliberatus, in se sit physicus et realis influxus, nam praecise spectatus, ut est a gratia excitante, sic tantum est ab illa moraliter, et ita induit rationem moralis causalitatis, sicque denominat suum principium moraliter adiuvans" [105].

Por tercera vez recurre Suárez al mismo texto para discutir una afirmación, que Medina y Alvarez asientan lógicamente, dentro de su concepción aristotélica del proceso de la gracia, al sostener que todo auxilio divino, aunque no sea eficaz, produce su fruto en el alma, si bien éste no sea el último que Dios inten-

104 *De gratia* lib. III 11 § 3; 8, 52.

105 *De gratia* III 16 § 3; 8, 69. 70. Véase también *De gratia* lib. V c. 24 § 4; 8, 511 y cap. § 3; 8, 530.

ta. Ese fruto, dicen, no consiste en la pura recepción de la gracia. Así, por ejemplo, la gracia que se da para la atrición es eficaz para el acto de atrición y suficiente para el acto de contrición. Ahora bien, la atrición es una disposición remota, que con el sacramento puede hacerse disposición próxima para la gracia.

Suárez sostiene que el hombre puede rechazar de plano la gracia recibida de Dios negándose a toda cooperación al ser excitado por el auxilio divino. Y lo confirma con el texto paulino, negando que la gracia excitante para la atrición baste para la contrición, pues ésta necesita de otra excitación superior. Y con esto pasa a la división de los auxilios eficaces en físicos y morales, explicando en qué sentido la admite él y cómo la pueden admitir Molina y los tomistas. Comienza por su propia tesis, que nos es perfectamente conocida, diciendo:

> "inter haec [auxilia] aliqua esse possunt quae, licet moraliter tantum causent, efficacia nihilominus sunt, quia in illo suo causandi modo infallibilem habent connexionem cum effectu, et hoc modo (iuxta infra dicenda) vocatio congrua, et in universum auxilium excitans opportunum, est auxilium efficax morale, quia eius causalitas solum est moralis, ut lib. 3 ostensum est; auxilium autem adiuvans actuale, seu per modum influxus, est etiam efficax, quia nunquam separatur a suo termino, et est physicum, quia suo modo physice inducit effectum, quae sunt clara, iuxta principia auxilii excitantis et adiuvantis a nobis posita" [106].

La posición de Molina es más complicada al insistir en la causalidad física de la gracia excitante. Como ésta por su naturaleza es coactiva tiene que estar convenientemente dosificada para que el hombre pueda cooperar a ella libremente. Para Molina el proceso de la gracia es una especie de combinación o composición de fuerzas divinas y humanas, que como causas parciales han de influir en la totalidad del efecto. Mas, por ser libres, la una —en nuestro caso, la libertad humana— puede resistir a la otra e impedir el efecto. Suárez comprende que se puede defender la doctrina de la Compañía sin admitir una dis-

106 *De gratia* III c. 1 § 9; 8, 389. 390.

tinción real entre la causalidad física y la causalidad moral, aun cuando esta teoría le parezca falsa y arbitraria. De todos modos, Molina no puede menos de admitir la causalidad moral en alguna forma. Al hablar de esta manera Suárez parece tener presentes las objeciones que Molina le había expuesto contra la causalidad moral de la gracia. El criterio definitivo de Suárez sobre esta posición de Molina es como sigue:

> "Qui vero auxilio excitanti tribuunt causalitatem physicam in c nsensum, dicere consequenter possunt illud esse interdum efficax in dicto sensu, id est, causando physice, non excludendo moralem causalitatem, quia, iuxta illam sententiam, utraque convenit auxilio excitanti. Et ita, iuxta eamdem sententiam, non oportebit membra haec distingui semper realiter, sed tantum formali ratione, seu consideratione, eodemque modo poterunt etiam gratiae actualiter adiuvanti applicari" [107].

Los tomistas no admiten la composición de fuerzas de Molina, ni siquiera entendida con las reservas con que el autor de la Concordia explicaba esta doctrina. Para ellos, como hemos visto, la gracia divina no puede hallar resistencia que la anule, aunque admitan tal vez la eficacia moral de la misma en el sentido expresado por Alvarez. Pero si la predeterminación física se entiende en el sentido absoluto con que otros autores tomistas parecen entenderla, en el sistema bañeciano no cabe la causalidad moral. Suárez formula la posición tomista con estas palabras:

> "Alii vero, qui non ponunt auxilium efficax in motibus gratiae excitantis, seu vocantis, neque in aliquo actu vitali nostro, sed in sola motione praevia a Deo indita, forte non admittent divisionem hanc in dicto sensu, quia motionem illam non moraliter, sed physice agentem inducunt, et sine illa aliam propriam efficacem gratiam non admittunt, quae praeveniens sit" [108].

c) INFLUJO DE LA TEORÍA SUARECIANA.—Ya en la primera

107 *L. c.*
108 *L. c.*

congregación celebrada ante Clemente VIII (20 de marzo de 1602) se produjo un incidente en el que por vez primera declaró Aquaviva, que la doctrina de la Compañía que había de compararse con la teoría de la predeterminación física, correspondía al sistema suareciano sobre la gracia. El incidente ocurrió, según Serry, de la siguiente manera.

El P. Valencia había concedido al dominico P. Alvarez, que "Deus per auxilium efficax praeoperantis gratiae efficit active proprie (entiéndase *physice*) quod homo adhibeat influxum ad actum liberum, ita ut influxus ille sit effectus praeoperantis gratiae, in genere causae efficientis".

Aquaviva anuló la concesión de Valencia, diciendo: "Efficit quidem Deus, quod homo habeat influxum illum in actum liberum per gratiam praevenientem; sed efficacem gratiam intelligo moraliter tantum causare illum influxum" [108a].

Los bañecianos, que juzgaban muy débil esta posición, habían tratado de comprometer a Molina, aribuyéndole la teoría de la causalidad moral de la gracia preveniente, como consta por las proposiciones que el mismo Molina recogió de un opúsculo presentado por el dominico P. Dávila a Clemente VIII contra el autor de la *Concordia*. La quinta de estas proposiciones dice así [109]:

DAVILA	MOLINA
"Página 8. Multi vero alii concedunt efficax auxilium, non physicum, sed morale, quod vocant inspirationem, vocationem, etc., quibus et similibus voluntas allicitur, sed non trahitur. Pág. 272. Qui asserunt, Deum hominem eligere, quia pro sua libertate bonum eligit priusquam a Deo traheretur".	"Disput. 8. pág. 35. *Quae duo interna vocatio appellantur, illisque mediantibus dicitur Deus trahere credentes ad fidem.* Et postea: *Quare neque tractio et vocatio divina tollunt libertatem arbitrii, neque liberum arbitrium sine atractione et vocatione divina posset eos actus elicere, ad fidemve accedere.* Et disp. 12. pág. 54. *Sensus autem verborum Christi*

108a SERRY, *Historia Controv. de Auxiliis* III c. 10 p. 332.
109 MEYER, *Hist. Controv.* I p. 807.

> *hic est: Praemiserat, nemo potest venire ad me (per fidem utique, quae per charitatem operatur, de qua ibi erat sermo) nisi Pater qui misit me traxerit eum, auxiliis videlicet praevenientis gratiae, atque eo ipso, qui trahitur, cooperante.* Et postea pág. 498 idem docet".

Esta es la acusación de Dávila, tal como Molina la copia, y la respuesta que éste aduce como contestación al ataque. En las últimas palabras alude Molina a dos frases cortas, pero significativas de la *Concordia*. En una de ellas dice: "gratiam ipsam cum ipso arbitrio cooperari eosdem actus...", y en la otra añade: "Deum ipsum per eamdem gratiam cum libero arbitrio consentiente cooperari dispositionem, qua ad iustificationis gratiam se disponit ac praeparat" [110].

En el curso de las controversias, Lemos pudo conocer con más exactitud las diversas opiniones jesuíticas, como aparece por los incidentes de 12 de octubre de 1605. Bastida había asentado la afirmación de que ningún jesuíta niega que la gracia interior mueve al bien verdadera y activamente. Esta frase resultaba molesta para Lemos, ya que de ser verdadera, eran impertinentes gran parte de sus argumentos contra la doctrina de la Compañía. Por eso la quiso refutar, según refiere Serry, con un pasaje de Suárez:

> "Testem omni exceptione maiorem obiecit Franciscum Suares, domesticae doctrinae interpretem fidelissimum, qui de huiuscemodi gratiae motione disserens, *tota haec*, inquit, *causalitas gratiae reducitur ad motionem finis, quae metaphorica est*" [111].

Es de advertir, como más tarde veremos, que en el discurso de Bastida se había defendido la causalidad moral de la gracia

110 Molina, *Concordia*, Quaest. 23, art. 4. 5, disp. 2, p. 498 (ed. 1589).

111 Serry, *De auxiliis* IV 10, p. 521. El contexto de esta cita de Lemos se puede ver en Suárez *De auxiliis l.* III c. 5 §§ 10. 11; 11, 176. 177.

preveniente. Al aducir Lemos el testimonio de Suárez interpretándolo, como si solamente viera en la gracia preveniente una moción final, el pensamiento de Suárez queda manifiestamente mutilado. Por el mismo contexto se deduce que Suárez no identifica la causalidad moral con la causalidad final, sino que afirma que en la causalidad moral hay un proceso en el que tiene lugar la causalidad final. Así lo dice en otros pasajes, donde explica más ampliamente la esencia de la causalidad moral, por ejemplo, en la obra *De praedestinatione*, donde dice:

> "Est autem ulterius advertendum, omnem hanc causalitatem moralem, de qua nunc agimus, ad efficientem reduci. Sic enim inter causas efficientes numeravit Aristoteles causam consulentem et rogantem. Nam licet causa finalis videatur esse suo modo moralis, quatenus metaphorice movet agens, et inducit illud ad agendum: tamen suum habet proprium causalitatis modum, propter quem inter causas physicas numeratur. Et quantum ad praesens attinet, maxime in hoc differt finis a morali causa quam iquirimus, quia, finis non supponitur exsistens, ut suo modo moveat, sed potius movet et attrahit, ut ad exsistentiam producatur. Causa autem moralis, quae ad efficientem reducitur, supponitur exsistens aliquo modo..." [112].

Además, la causa final —aunque distinta de la moral— no es para Suárez una causa innominada, en donde el fin nada hace —como enseña Cayetano—, sino que mueve verdadera y físicamente [113].

Lemos, al seguir objetando contra la afirmación de Bastida, determinó más exactamente la diferencia de ambas escuelas, según el siguiente testimonio de Serry:

> "Neque vero Bastidianae expositioni prodesse ait, si qui suadet et excitat, vere proprie et active suadeat: aut si suasio ipsa vere physice proprie in voluntate recipiatur; sed videndum ulterius, num vera illa ac propria suasio, in voluntate physice recepta, vere proprie et active moveat voluntatem, an moraliter tantum?" [114].

112 *De praedest.* II 3 § 2; 1, 325.
113 *De fine hominis*, disp. I §§ 3. 6; 4, 1. 2.
114 SERRY, *De auxiliis*, IV 10, p. 321.

Estas palabras de Lemos provocaron una intervención de Pérez de los Nueros, que Serry cuenta de este modo:

> "Respondit Bartholomaeus Peres, Bastidae socius, gratiam efficacem a suis etiam admitti, quae hominem insuperabiliter et indeclinabiliter operari faciat: solumque dubitationem suboriri, quo pacto huiuscemodi efficacia in peccatoribus exerceatur. Quare Dominicanum interrogavit, an in homine praevia et interiori excitatione pulsato, ante eiusdem assensum, praecedat aliquid, ex cuius praecisa entitate, sine ordine ad liberum arbitrium, sequatur effectus?" [115].

Lemos respondió afirmando el carácter físico de la gracia excitante, pero sin pronunciarse claramente en la cuestión del carácter moral de la gracia eficaz:

> "Affirmavit Thomas de Lemos; modo ne entitas haec nude ac naturaliter accipiatur, sed ut est Divinae omnipotentiae ac voluntatis instrumentum. Sic enim propria virtute effectum obtinet, sine ordine ad peccatoris assensum, a quo pendeat, sed quem inferat" [116].

Este incidente demuestra que el problema estaba planteado en términos suarecianos y no molinistas, desde esta congregación del 12 de octubre. Y que los contendientes de ambos bandos, como se colige de las palabras de Lemos, se daban cuenta del cambio verificado en el desarrollo de las controversias.

En Diego Alvarez, compañero de Lemos, parece haber sido más profunda la impresión de los argumentos suarecianos.

La posición de Alvarez antes de la terminación de las controversias, o mejor dicho anterior a la intervención suareciana, la describe Bastida estableciendo el siguiente parangón entre las afirmaciones de Alvarez y las de Calvino [117]:

---

115 *L. c.*
116 *L. c.* p. 522.
117 Meyer. *Hist. controv.* I 641.

Catholici.

Numquid gloriabitur securis contra eum qui secat in ea? etc. Verba sunt Prophetae *Regis Assyriorum superbiam et iactantiam redarguentis,* et in illo omnes, qui de sua virtute gloriantur; ac si dicat, quomodo audet creatura de sua potentia superbire, aut boni aliquid sibi tribuere, cum omnes *sint organa, et quasi instrumenta,* per quae, et in quibus Deus operatur, *otiosa,* plane et *mortua* nisi moveantur ab eo. Alvarez in Isaiam cap. 10. pág. 296.

Securis nihil facit absque secante: in quo ergo gloriabitur? Corpus *mortuum* est serra, et similiter *lignum,* nec motum habet, nisi quem participat ab artifice, sive ab eo a quo trahitur et levatur. Quid ergo sibi tribuere poterit? Alvarez ibidem.

Ideo ergo virtutem Regis Assyriorum virgae *comparavit et baculo,* non autem arbori: *Arbor enim motum habet et vitam, flores et frondes fructusque producit; baculus autem inanime quoddam est, et immobile, et nisi mo-*

Hacretici.

Nam si per homines infliguntur mala, dicuntur illi esse sanctificati ad opus Domini exequendum, vocanturque *retia, gladii, et secures,* quae manu eius dirigantur; *organa item* irae Domini, quae sibilo eius solo excitentur. Calvin. in Instit. c. 14. n. 48. p. 503.

Ut autem ad proferendos fructus vitae simus idonei, gratia hoc fieri oportet. Ergo natura ad ferendos bonos fructus *otiosi* sumus ac *steriles*; ad malos vero plus nimio foecundi. Calv. lib. 6. de libero arbitrio p. 200.

Impios veluti *serras* esse in manu Dei, quae moveat, vertat, dirigat eos quorsum vult, non ex Luthero est; sed ex Spiritu sancto: si tamen eum per Prophetas locutum esse confitetur Pighius; dicit enim Isaias de Sennacherib: numquid gloriabitur serra adversus eum a quo trahitur? Calvin. lib. 2. de libero arbitrio contra Pighium p. 147. et 148. § *Sed videte.*

Si in Christo insiti fructificamus instar vitis, quae tum a terrae humore, tum a rore caelesti, tum a solis fomento vegetationis ducit energiam, *nihil in bono opere restare nobis video* si Deo illibatum servamus quod suum est,

veatur ab alio nihil ex se poterit operari; sic se habent omnes causae secundae sive naturales sint sive liberae respectu primae et universalissimae virtutis Dei, *a quo nisi efficaciter ad suas operationes moveantur, moveri non possunt,* aut boni aliquid efficere. Alvarez ibid. supra.

Vide qualiter Philosophus sola naturali ductus ratione agnoverit, quod in praesenti lumine prophetico docet Isaias. Quoniam respectu Dei *omnis causa secunda et homo ipse se habet ut baculus.* Alvarez ibid. col. 2.

Nequidquam obtenditur frivola argutia, succum iam inclusum esse in palmite, et vim proferendi fructus, ideoque non omnia sumere a terra vel prima radice, quia aliquid suum conferat: Neque enim aliud vult Christus, quam *nos aridum et nihili esse lignum, ubi sumus ab eo separati, quia seorsim nulla sit in nobis bene agendi facultas.* Calvin. lib. 2. Instit. c. 3. § 9. fol. 55.

Porro Deus ipse nunc impiis ad punienda hominum peccata tamquam flagellis utitur, nunc quasi obtorto collo eos traheret, beneficentiae suae ministros esse cogit. Prioris membri exempla colligere immensi operis foret; pauca tantum attingere praestiterit. Postquam Deus Assyrium ad bellandum incitans, virgam furoris sui vocavit, nec alio *quam irae suae baculo armatum esse docuit;* postea in eius superbiam invehitur, quod se non agnosceret *veluti securim et serram* aliunde agitatam. Calvin. de aeterna Dei praedest. p. 726. § *Summa autem.*

Por un incidente, de que luego nos ocuparemos, se sabe que en el decurso de las controversias, Alvarez se quejó de la interpretación que Batisda daba a sus palabras. Lo cierto es que en su obra *De auxiliis divinae gratiae*, habla en términos muy distintos de los que aduce Bastida en los párrafos copiados.

La obra *De auxiliis*, que el docto teólogo dominico publicó en Roma en 1610, puede considerarse como reflejo de su doctri-

na después de la elaboración y profundo examen de las complicadas y largas controversias sobre la gracia. Diego Alvarez, lejos de ver en la causalidad moral de la gracia una doctrina peligrosa, la presupone como verdad indiscutible:

> "Item etiam, cum Thomistae dicunt Deum suo auxilio efficaci physice praedeterminare voluntatem ad actum bonorum (*sic*) non excludunt motionem moralem, sed eam praesuponunt" [118].

Alvarez adopta, por lo tanto, respecto a la eficiencia moral de la gracia una postura simétrica a la de Suárez respecto a la eficiencia física. Alvarez presupone la eficiencia moral y defiende ex professo la eficiencia física. Suárez hace lo inverso: presupone la física y defiende la moral. Sería de interés saber si Alvarez se expresó así alguna vez antes de las controversias.

Aun respecto de la premoción física formula Alvarez frases sabiamente atemperadas, como cuando dice:

> "Neque enim asserunt, Deum, motione praevia physice praedeterminare *omnino* liberum arbitrium ad determinatam operationem; et multo minus dicunt, quod forma, qua movetur voluntas, sit *ex natura sua omnino determinata* ad effectionem actualem huius actus; sed sine illo additamento affirmant, Deum actuali motione physice, id est vere efficienter, praemovere, applicare, et praedeterminare efficaciter voluntatem ad talem operationem, salva eius libertate. Sed quantum detrimenti illud additamentum afferat, ex eo colliget pius lector: nam cum dicitur, Deum actuali motione praevia physice praedeterminare *omnino* voluntatem ad consensum; significari videtur, Deum eadem motione ita voluntatem praedeterminare ad consensum, ut ipsa voluntas non se determinet, nec possit dissentire, si velit; quod alienum est a sensu, et sententia, nedum Thomistarum, sed etiam omnium catholicorum" [119].

De aquí se deduciría una conclusión, que combinada con la

118 ALVAREZ, *De auxiliis div. gratiae*, lib. III disp. 23, p. 176. Roma 1610.
119 *L. c.*

aceptación de la doctrina sobre la eficiencia moral de la gracia, podría ser tolerable para Suárez, pues Alvarez parece admitir que Dios

> "praevia motione actuali, causis secundis praesertim liberis inhaerente, illas applicet ad operandum, ac vere efficienter, et efficaciter faciat easdem causas concurrere, et operari talem actum in particulari; quod est eas physice determinare, seu praedeterminare ad operandum, non quidem prioritate temporis, sed prioritate rationis dumtaxat, et causalitatis, ita videlicet, ut Deus sit, qui prius vere efficaciter incipiat operari, quam nos illi cooperemur; et consequenter causalis ista sit vera: Quia Deus operatur, liberum nostrum arbitrium cooperatur illi. Hoc enim, et nihil aliud significatur nomine motionis Dei physice praedeterminantis liberum arbitrium ad operandum talem actum in particulari. Quam motionem aliqui Theologi physicam in abstracto praedeterminationem appellant: quaestio tamen est de motione, physice praedeterminante in concreto" [120].

Estas últimas palabras parecen corroborar la interpretación metafórica que el mismo Alvarez dió en la Congregación 35 (18 de noviembre de 1603) a unas palabras de su Comentario de Isaías en las que había comparado al libre albedrío con un bastón. Serry refiere que Diego Alvarez añadió a esta doctrina la explicación siguiente:

> "Itaque nisi moveantur a Deo, nihil operantur causae secundae, sive naturales sive liberae; motae tamen operantur, unaquaeque iuxta naturam suam, naturalis naturaliter, libera libere, etc." [121].

Alvarez podía haber añadido a esta frase, que Dios mueve moralmente a los seres morales, y con esto sería mucho mayor la coincidencia con la doctrina suareciana, quedando tal vez la diferencia en la manera de entender el término *moraliter*. De todo lo dicho parece colegirse que la actuación de Suárez en las

120 *L. c.*
121 SERRY, *Hist. contr.* p. 386.

controversias de la gracia influyó notablemente para llegar a una aproximación considerable entre las posiciones jesuíticas y dominicanas, aunque respondan a una sistematización filosófica muy diversa.

La diferencia más importante entre su sistema y el bañeciano estaría en la ciencia media. Pero aun en este punto hallamos una aproximación considerable en el decurso de las controversias. El 28 de octubre de 1604 defendió Bastida la doctrina de la ciencia media en un discurso reproducido por Meyer (lib. V cap. 43).

Lemos, según Serry (lib. III cap. 41), contestó que Bastida había perdido el tiempo probando lo que nadie le negaba, pues la diferencia, según Lemos, estaba en que, según él, Dios tiene ese conocimiento por un decreto de la voluntad divina precipiente o permisiva, mientras que, según Molina, la tiene por la libertad humana.

No seguiremos la sutil argumentación de ambos oradores y de sus historiadores respectivos. Lo que nos interesa es que, según un pasaje de Diego Alvarez, citado por Meyer (*Respons.* lib. I cap. 4, núm. 11), Alvarez fué quien defendió por vez primera en Roma, durante el curso 1596-1597, los decretos divinos subjetivamente absolutos y objetivamente condicionados, como medio en el cual conoce Dios los futuros condicionados.

Conforme a esto, sería muy difícil el identificar la doctrina dominicana anterior a las controversias con la posterior a las mismas. También en Suárez se nota alguna modificación en su manera de hablar, aun cuando no llegue a verdadera rectificación. Por el contenido de una carta de Suárez a Hojeda sabemos que, a fines de 1604, Suárez deseaba conocer las objeciones que en Roma se habían opuesto contra su teoría. Hojeda consultó sobre ello a Arrúbal y éste le contestó diciendo:

> "En el capítulo del P.e Suárez para V. R., la declaración para mí es fácil, porque he visto los papeles del P.e Alvarez, Dominicano, en Roma, en los quales leyó, havrá tres años, lo que en el capítulo de su carta escribe el P.e Suárez, y también, el año passado, respondiendo a los inconvenientes, que yo, el mesmo año, *ley haver en el decreto condicionato, de el qual di-*

con nacer la verdad de los condicionales contingentes; los padres Dominicanos han dicho siempre que en las proposiciones conditionales contingentes no hay verdad, sino de consequencia necessaria significada por la partícula *si*, como quando se dice: Si Petrus hac ratione vocetur, consentiet vocationi...

Lo 2.º decía el mesmo Author, que aunque esto es verdad acerca de las condicionales no reveladas, acerca de las quales Dios no ha determinado, que, si se pone la condición dellas, se siga el consiguiente; y estas dice que si son afirmativas, son todas falsas y conocidas de Dios por falsas, porque en ellas por la partícula *si* se significa haver necessaria consequencia, lo cual es falso, si Dios no determinó que en caso que se pusiese la tal condición dellas, se huviese de seguir el effecto.—Dice también que las contradictorias condicionales negativas son todas verdaderas, v. g.: Non si Petrus hac ratione vocetur, consentiet, porque significan no haver necessaria consequentia inter vocationem Petri et consensum. Lo cual dicen ser mucha verdad, si Dios no ha determinado ab aeterno ut Petrus consentiat, si tali ratione vocetur, y así que las negativas son las verdaderas.

Para lo qual han probado, y bien, contra el P^e. Suárez, que la condicional negativa contradictoria no es aquella qua interiecta negatione dici potest: Si Petrus tali ratione vocetur, non consentiet, porque ésta antes es condicional affirmativa de consequente negativo, que significa haver necessaria connexión inter vocationem Petri et negationem consensus, y assí es proposición falsa; dicen pues que la contradictoria es aquella, en la qual se antepone la negación: Non si Petrus vocetur hac vocatione, consentiet, hoc est, non est necessaria consequentia inter talem vocationem et negationem consensus Petri, lo qual dicen ser verdad, y con razón en lo que a esto toca...".

Hasta aquí Arrúbal.

Es fácil que como resultado de estas discusiones Suárez apenas hable en la obra *De Gratia* (Proleg. II c. 7. §§ 20.21) de la verdad que tienen las proposiciones —teoría, que mal entendida, se prestó a confusión—, sino que explica su doctrina en una

forma mejor adaptada a su pensamiento metafísico (*Disp. Met.* disp. 25) con estas palabras:

> "Sexto, concludimus nihilominus in his conditionatis contingentibus inveniri veritatem determinatam, quia non sumuntur in vi illationis sed in vi actualis dimanationis effectus a sua causa, quae tali suppositione facta vel concepta, per modum praesentis cognoscitur ab illo intellectu qui suo intuitu attingit tanquam praesentia ea quae futura sunt" (§ 21).

Suárez advierte atinadamente que nosotros mismos, para estudiar casos hipotéticos, nos los representamos como presentes, objetivamente (§§ 18-25 Cap. 4, 86). Así conoce Dios intuitivamente los futuros hipotéticos, no en forma discursiva analizando la causa, ni en el efecto, como existente *in actu secundo;* sino en el pasar del acto primero al acto segundo.

Mas la importancia de la actuación suareciana no está tanto en el influjo que ejerció en los litigantes, como en la que parece haber ejercido sobre Paulo V. El Papa conocía bien al Teólogo Eximio, por lo menos por el proceso de la confesión a distancia, donde consta que le dió la razón, aunque para salvar la fama de Clemente VIII hubo de dar un decreto aparentemente condenatorio de Suárez.

Este mismo hecho indica que Paulo V no obraba subyugado ni por su admiración al Eximio, ni por el afecto indudable que tenía tanto a la orden de Santo Domingo como a la Compañía de Jesús, y ni siquiera por la impresión personalmente recibida en las controversias. El Papa, que sabía medir muy bien el alcance de sus palabras, refiere en documento autógrafo lo que comunicó el 6 de julio de 1606 al embajador de España: "Che non abbiamo proceduto in questo negozio ex capite nostro" [122]. Por testimonios históricos consta las numerosas consultas que Paulo V dirigió a las personas más prestigiosas de la Iglesia y a diversas universidades para asesorarse en lo que debía hacer para terminar las controversias.

El P. Schneemann halló la narración redactada por el mismo

---

122 SCHNEEMANN, *Controversiarum de gratia hist. et progressus.* Friburgi (1881) p. 297.

Paulo V de la última sesión celebrada en consistorio secreto el 28 de agosto de 1607. En ella, después de haber referido los pareceres de los cardenales, el Papa formula su sentencia diciendo:

> "*Noi*: che In gratia del Signore il Concilio ha definito che necessarium sit, quod liberum arbitrium moveatur a Deo, et che la difficoltà sta an moveat physice vel moraliter et che se bene s'haveria da desiderare che nella chiesa non si fosse questa contezione, perchè dalle discordie si prorompe spesso negl' errori, et peró era bene dichiararle bene. Tuttavia non vedevamo che adesso ci fosse questa necesità, perchè l'opinione de Dominicani é molto diversa da Calvino, perché i Dominicani dicono che gratia non destruit, sed perficit liberum arbitrium et fa che l'homo operetur iuxta modum suum, i. e. libere, et li Gesuiti son differenti da Pelagiani, li quali ponevano il principio della salute da noi, et loro tengono tutto il contrario. Peró non ci essendo necesità precisa di venire a questa diffinizione, si poteva portar il negozio inanzi acció il tempo ci consigliasse. Quanto alla proposizione, cioè di far una constituzione nella quale si dichiarassero quelle che non sono in controversia, non ci pareva bene, perchè non era necessario et si daria occasione agl'heretici di cavillare, et che se le proposizioni erano cattive, alcune di quella natura, il sant'Ufficio poteria procedere contro quelli che l' havessero tenute" [123].

Juntamente con este autógrafo halló Schneemann la narración de la entrevista con el embajador español, en la que Paulo V, después de exponer la impresión dolorosa que le habían producido las manifestaciones de odio y apasionamiento de las partes litigantes en las controversias, confirma y declara la impresión propia sobre la materia, diciendo:

> "La seconda perchè si l'una et l'altra parte conviene nella sostanza con la verità cattolica, cioè che Dio con la efficacia della sua gratia ci fa fare et facit de nolentibus volentes et flectit et immutat hominum voluntates, del che ci è questione, ma solo sono discrepanti nel modo, perchè i Dominica-

123 *L. c.* p. 291.

ni dicono che predetermina la nostra voluntà fisice, hoc est realiter et efficienter, et Gesuiti tengono che lo fa congrue et moraliter, opinioni che l'una et l'altera si possono defendere" [124].

III. Conclusiones históricas y doctrinales

Las dos controversias sobre la gracia habitual y la gracia actual, desencadenadas en torno al suarismo, proceden de que Suárez atribuye a la actividad moral en la economía de la gracia una importancia mayor que otros escolásticos más dóciles a los postulados de la teoría aristotélica sobre los cambios físicos.

Suárez se aparta en la doctrina sobre la gracia actual no menos de Molina que de Báñez; ya que éstos coinciden en admitir exclusivamente la acción física de la gracia sobre los actos humanos saludables, y Suárez cree necesario el admitir también las gracias que mueven moralmente a la voluntad humana.

En las controversias sobre los auxilios, el partido bañeciano conoció la diferencia esencial que existe entre la doctrina de Suárez y la de Molina, pero se limitó a combatir a éste sin atacar nunca directamente a Suárez, cuyo sistema fué expuesto y defendido claramente por Bastida.

Más aún: se hace difícil precisar en qué forma se puede plantear una discusión a fondo sobre la gracia entre bañecianos y Suárez, si se afirma con Alvarez, que los tomistas presuponen la causalidad moral de la gracia excitante [125] y rechazan la doctrina de que Dios con la moción previa físicamente predeterminante determine *omnino liberum arbitrium ad determinatam operationem* [126].

En los libros tomistas sobre este asunto se engloban el molinismo y el suarismo, como si fueran un solo sistema jesuítico; pero es manifiesto que muchos ataques contra la doctrina molinista de la gracia no afectan para nada a la doctrina suareciana.

En la sentencia última de Paulo V sobre el resultado de las

124 *L. c.* 296.
125 Cfr. ALVAREZ, *De auxiliis di. gratiae*, III 23, p. 176.
126 *L. c.*

controversias, se debe advertir: 1.º) No se hace mención del proceso seguido contra Molina, quedando éste, por consiguiente absuelto de toda sospecha de mala doctrina o sobreseída su causa. 2.º) Unicamente se comparan como sistemas explicativos de la acción de la gracia el bañeciano, que lo explica por influencia física, y el suareciano, que la declara mediante la influencia moral. 3.º) El Papa, sin decidirse por ninguno de los dos sistemas, declara que los dos son defendibles.

Suárez, como lo hemos visto en numerosos pasajes, no sólo enseña el influjo moral de la gracia sobre el acto, sino también el influjo físico, aunque rechace la doctrina bañeciana de que la gracia preveniente lleve en sí el acto de la criatura.

La diferencia dogmática entre el predeterminismo físico puro, que aparece en muchos pasajes de los bañecianos, y el suarismo, está en que aquél no admite más que influjos físicos; mientras que Suárez, además del influjo físico, admite el influjo moral.

En el discurso pronunciado por Bastida en 19 de diciembre de 1605, está expuesto con exactitud notable el punto de vista suareciano. Las palabras textuales del discurso son como sigue:

> "Primam vero nempe praevenientem, physica actione a Deo in nobis infundi, et nos per illam a Deo physice moveri, praeparari, disponi, et roborari tamquam per formam, quae in genere causae formalis nobis inhaerendo, et nos physice afficiendo, suo quasi pondere trahit. Haec tamen gratia, qua physice voluntas in actu primo praeparatur, inducit postea ad actum secundum, in genere causae moralis, nimirum alliciendo et invitando, non aliqua vi necessitando... Quoniam vero gratia Dei licet vera et realis entitas sit, et per veram physicam actionem infusa in voluntate, quam physice actuat, praeparat et disponit; quia tamen ad actum secundum voluntatem inducit modo proprio agentium moralium, quae per intellectum et voluntatem operantur, relinquendo nimirum in potestate voluntatis ut agat, nec eam alligando aut vim inferendo, ideo dicitur motio moralis in eodem sensu, quo S. Ambrosius appellavit Deum moralem Dominum: quia licet perfectissimum ens st, cuius

voluntate, et cooperatione omnia fiunt, quamvis sit verus et realis Dominus omnium, nihilominus ita hoc dominio utitur, ut nec invitos alliget, nec eiicientibus reluctetur, nec rogantibus desit: Ambrosii verba sunt lib. 4. in Lucam cap. 4. *Moralis enim Dominus et qui docuerat exemplo suo Apostolos suos omnibus omnia fieri, nec volentes repudiat, nec invitos alligat, nec eiicientibus reluctatur nec rogantibus deest.* Quod si Deus ipse potuit hac ratione moralis Dominus ab Ambrosio appellari, cur non poterit gratia ipsa moralis motio a nobis dici, quandoquidem nec volentibus deest, nec invitos alligat, nec eiicientibus reluctatur, sed semper ita nos ad agendum praemovet, ut in nostra relinquat optione agere vel non agere?" [127].

Casi con las mismas palabras aunque más brevemene, expone la misma idea en la obra *De gratia* diciendo:

"Denique in lib. 4 in Lucae 4, § *Et repleti sunt*, de Judaeis eiicientibus Christum ait: *Nec mirum si perdiderunt salutem, qui ejecerunt e suis finibus salutare. Moralis enim Dominus...* Certe non video cur Ambrosius *moralem* Dominum vocaverit, nisi quia morali modo et liberis hominibus accommodato, homines vocavit, idemque sic homines invitat ut non *alliget ad unum, quod* faceret praedeterminando; ille enim modus moralis non esset. Recte ergo ad mentem Ambrosii dicere possumus Deum trahere homines per moralem gratiam quoad modum praeviae inductionis cooperando physice cum illis si ipsi velint; nam haec physica efficientia etiam ad moralem effectum necessaria est" [128].

Estas palabras de Suárez constituyen una de las expresiones más características de su vida y de su doctrina. Suárez combatió toda su vida para hacer con las armas de la ciencia la necesidad de servir a Dios, no sólo como a Señor físico-natural, sino como a Soberano y Rey —*Dominus moralis*— que benignamente ha querido unirse a los hombres mediante vínculos morales y jurídicos.

127 MEYER, I p. 622.
128 *De gratia l.* 5, c. 40 § 21; 8, 595.

El Doctor Eximio comprendió que el escolasticismo tomista tenía adherencias demasiado fuertes en la mentalidad de Aristóteles para admitir que esos vínculos morales sean distintos de los vínculos físicos. Esta dificultad consistía no precisamente en negar el mundo moral y el sobrenatural, sino en considerarlo desde un punto de vista físico natural, como si las realidades de éste hubieran de figurar en la ciencia en calidad de *princeps analogatum*.

Con este método era imposible conseguir la finalidad de la Teología de la gracia, que es ante todo Teología descriptiva de la acción misteriosa de Dios en el alma, ciencia eminentemente realista y práctica, que ha de servir de fundamento para la Ascética y para la Mística, como se ve por el paralelismo que existe entre muchos de los capítulos relativos a la gracia actual con la explicación del mismo Suárez sobre la doctrina ignaciana de la discreción de espíritus.

En la perspectiva total de la realidad de la gracia, contemplada mediante un prisma destinado a la descripción de los fenómenos mecánicos, no se podía dar a los elementos morales y sobrenaturales la importancia debida. Necesariamente se los tenía que considerar como modalidades del mundo físico o como entes de razón con un fundamento más o menos objetivo.

Suárez no se resignó a supeditar la ciencia de los valores morales y sobrenaturades a la ciencia de los fenómenos físicos, como si el ser natural, el moral y el sobrenatural fuesen entidades unívocas, analizables mediante categorías escogitadas para el estudio de la naturaleza cósmica.

He aquí una de las discrepancias más hondas entre el suarismo y el bañecianismo.

LA REDENCION PASIVA DE MARIA SEGUN EL P. SUAREZ

por

M. A. Liaño S. I.

I. Introducción

Es cuestión de grande actualidad en el campo de la teología mariana la cooperación de la Virgen María en la obra de la Redención de género humano. Mas esta doctrina promueve un problema de no fácil solución. Si la Virgen Bienaventurada fué corredentora con Jesucristo en la obra de la Redención de los hombres, no se comprende cómo en tal caso pudo Ella misma ser objeto de la Redención. La Redención objetiva de Jesús fué única, aunque múltiple en su aplicación y en la variedad y riqueza de sus efectos; por consiguiente, si María se unió a Cristo en la realización de esta restauración objetiva del género humano, debió estar ya santificada y en paz con Dios en el momento de realizarse aquélla. De donde fácilmente se deduce que su santificación y pacificación no se debieron a los méritos del Redentor, o lo que es lo mismo, que la Virgen no fué por El redimida. A la vista de este problema surgen tres posibles soluciones.

1.ª María no fué corredentora. Esta afirmación, aunque no en el sentido pleno naturalmente, con que los teólogos modernamente significan la corredención de María, la encontramos ya en el siglo XIV, en Gerardo Rondell, quien, supuesta la preserva-

ción de la Virgen del pecado, para distinguir su santidad de la de Cristo, se hace esta pregunta: ¿Acaso ha de ser llamada María reparadora y redentora del linaje humano? De ninguna manera, responde, sino que Ella misma tuvo necesidad de la Redención y de la eficacia del Mediador. Con lo que da a entender la incompatibilidad, que creía existir entre dicha necesidad y el oficio de redentora de los hombres [1]. Modernamente el P. E. Lennerz asegura que cree existen graves razones contra la cooperación próxima de la Virgen Santísima en la Redención objetiva de Cristo; y la primera, que pone ante nuestros ojos, es precisamente lo que ofrece la Redención pasiva de la Virgen, como al principio se dijo. Por lo cual este autor sostiene que no consta la inmediata cooperación de la Virgen Bienaventurada en la Redención objetiva, mientras no existan más sólidos argumentos [2].

2.ª Otra solución del problema es negar, o al menos, poner en duda que la Virgen María haya sido redimida por los méritos de Cristo redentor, por considerarla en un orden sobrenatural distinto y superior al de los otros hijos de Adán. Así leemos en "Estudios Marianos" estas palabras del P. Alonso C. M. F.: "...nosotros tenemos también por muy discutible que la Virgen no pueda entrar en el orden sobrenatural actual sino como redimida" [3]. Y el P. Bienvenido Lahoz dice en la revista "Estudios": "Mas todo esto (es decir, la posición transcendente, que ocupa María en el orden sobrenatural) ¿cómo se concilia con las ciertas afirmaciones de la Sagradas Letras, de que el Verbo se hizo carne para redimirnos de la culpa... y con aquellas otras de la Declaración Dogmática de la Concepción Inmaculada de María Santísima, esto es, que Dios le concedió tan singular privilegio en vista de los méritos de Jesucristo Salvador del humano linaje "intuitu meritorum Christi Iesu Salvatoris humani generis?". A la solución de este problema van dirigidos todos nuestros pensamientos y desvelos, todo este escrito y otros, que, Dios mediante, seguirán. Y es que en el fondo la Mariología se

---

1 *Sermo Magistri Gerardi Rondelli Canonici Leodiensis Sacrae Theologiae Doctoris, De Conceptione B. V. coram Doctoribus et Universitate Parisiensi actus* (ed. Alva et Astorga, *Monumenta antiqua ex variis auctoribus* (Lovandi 1664) 1219.

2 H. Lennerz, *De Beata Virgine* (Romae 1935) p. 167-169, n. 227-230; p. 171, n. 233.

3 J. M. Alonso C. M. F., *Naturaleza y fundamentos de la gracia de la Virgen*: Estudios Marianos 5 (1946) 109.

puede dividir en dos campos: el que partiendo de los méritos redentivos de Cristo ve a María Santísima pecando en Adán, y con necesidad, por ende, remota de redención, y el que a la luz de más hondas exigencias reveladas, contempla en la Santísima Virgen designios divinos, que levantándola sobre Adán y todas las demás cosas, no solamente la excluye de esa necesidad de Redención, sino que hace de ella auténtica y genuina corredentora. Las disquisiciones continúan girando alrededor de la obra máxima del presente orden revelado: la Iglesia. Pero creemos que nuestra doctrina trinitaria señalando el camino para el mejor conocimiento de esa obra máxima de Dios y del levantado origen de los méritos de Cristo, esclarece el problema redentorista y llena de luz los ámbitos teológicos, disipando toda suerte de débitos de pecado y necesidades de remedio en nuestra celestial Madre" [4]. Y más adelante añade el mismo Padre: "De las palabras de la Bula *Ineffabilis Deus*: Beatissimam Virginem Mariam in primo instanti suae conceptionis fuisse singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio intuitu meritorum Christi Iesu Salvatoris humani generis, ab omni originalis culpae labe praeservatam immunem, en modo alguno se pueden deducir en María Santísima débitos remotos, respecto del pecado original, y que por ende se pueda llamar de alguna manera redimida. Salta a la vista que lo mismo el espíritu que la letra de las palabras de la definición ab omni originalis culpae immunem excluyen de la Santísima Virgen toda relación de pecado, y por ende todo débito y necesidad de Redención. Asimismo se verá que en los fondos revelados son antitéticos los conceptos de preservación y redención. Y las palabras meritorum Christi 'Iesu Salvatoris humani generis, tampoco implican redención en María Santísima" [5].

3.ª La tercera solución defiende ambas redenciones, activa y pasiva, en la Virgen Bienaventurada y procura compaginarlas entre sí. En el siglo XVII encontramos recibida por algunos teólogos como cosa cierta e indubitable la cooperación de María a la obra redentora de su Hijo, unida a su redención pasiva. Más

4 B. Lahoz, *La Santísima Trinidad y la Santísima Virgen*: Estudios 1 (1915) 121. 122.

5 B. Lahoz, *l. c.*, 141. 142.

aún, algunos establecen como fundamento de la nobilísima y copiosa redención de la Virgen su oficio de corredentora del linaje humano. El P. Nieremberg por ejemplo al objetar contra la redención en sentido propio de la Madre de Dios su carencia de culpa y consecuentemente de la necesidad de una satisfacción infinita, contesta que la preservación de la Virgen Santísima del pecado y del débito y todas las demás gracias suyas estaban fundadas en dicha satisfacción de la muerte y sangre de su Hijo, por habérsele dado como cooperadora y corredentora en la obra de la redención de Cristo. Puesto que no fué elegida María solamente para que su alma fuese salvada, sino también para que por Ella el género humano encontrase el camino de la salvación. Por lo cual la gracia de la Madre de Dios supone el pecado y la muerte de todos en Adán, y su necesidad de ellos de Redentor, por lo que su gracia de redención debía fundarse en una satisfacción infinita [6]. Y en el siglo XIX poco antes de la definición dogmática de la Inmaculada Concepción de María volvemos a encontrar en el franciscano Pedro Gual la idea de explicar la superabundancia de gracias concedidas a María en su redención pasiva por su oficio de corredentora [7].

Entre los teólogos modernos también se encuentra esta tendencia de concordar entre sí la redención pasiva de la Virgen Bienaventurada con su oficio de cooperadora a la obra de Jesucristo como puede verse a modo de ejemplo en un volumen recientemente publicado por el P. José M. Bover S. I., donde con gran riqueza de razones concilia entre sí ambas redenciones de la Madre de Dios [8].

Nosotros en el presente artículo no pensamos naturalmente abarcar en toda su amplitud el problema. Nos contentaremos con desarrollar la doctrina del P. F. Suárez sobre la Redención pasiva de María. Pero antes haremos un resumen de la historia y evolución del mismo, a fin de que mejor se comprenda la importancia del Doctor Eximio en esta materia.

6 J. E. NIEREMBERG, *Opera Parthenica* (Lugduni 1659) 436. 437.

7 P. GUAL, *Della Definibilità della Concezione Immacolata di Maria, dissertazione theologica* (Roma 1852). *Pareri sulla definizione dogmatica dell' Immacolato Concepimento della Beata Vergine Maria* (Roma 1851-1852) 8. 37.

8 J. M. BOVER, *María mediadora universal o soteriología mariana estudiada a la luz de los principios mariológicos* (Madrid 1946) 372-377.

II. Antecedentes históricos

I

La doctrina de la redención pasiva de la Virgen Santísima encierra en sí un problema, cuya solución dió lugar a grandes controversias entre los teólogos. La redención del género humano consumada por Jesucristo en el ara de la cruz tuvo por objeto el pecado de los hombres. Pero al ser exceptuada la Virgen Bienaventurada de la culpa original, parece desapareció el fundamento de su redención, puesto que se le quitó la única razón por la que había de necesitarla. De aquí surgió entre los teólogos la preocupación de encontrar una salida, que, salvando la pureza de María, no la dejase fuera de la redención del Hijo de Dios.

El iniciador del problema parece que fué S. Anselmo (1093-1109), arzobispo de Cantorbery, quien al atribuir la purificación privilegiada de la Madre a una aplicación anticipada de los méritos de su Hijo, único y universal redentor [9], tocó el punto, que había de cristalizar en la gran objeción, que se formularía un siglo después: ¿Cómo María habiendo sido redimida, podía ser exceptuada del pecado original? [10].

Después de S. Anselmo se abre un paréntesis en el estudio de este poblema, que había de durar todo el siglo XII y solamente se había de cerrar con la aparición de los grandes escolásticos del siglo XIII [11].

En la Universidad de París, metrópoli intelectual, que iluminaba a Europa con su ciencia teológica [12], dos franciscanos, Alejandro de Alés y S. Buenaventura, y dos dominicos, S. Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino, fundaban su oposición

---

9 S. Anselmo, *Cur Deus homo*, L. 2, c. 16 (PL. 158, 419) "Sed quoniam matris munditia, per quam mundus est, non fuit nisi ab illo; ipse quoque per seipsum et a se mundus fuit".

10 X. Le Bachelet, *Immaculée Conception* (DTC. 7, 1, 1001).

11 X. Le Bachelet, *l. c.*, 1042.

12 M. Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, (París 1925) 1, 237. M. Grabmann, *Historia de la teología católica* (Versión de David Gutiérrez OSA., Madrid 1940) 60, 61.

a la Concepción Inmaculada de la Virgen Santísima, como en uno de los principales argumentos, en la necesidad, que tenía María, como todo descendiente de Adán, de ser redimida por los méritos de Cristo.

En la Suma Teológica de Alejandro de Alés encontramos por primera vez expuesta con toda claridad esta objección [13]. Pero sobre todo es de gran importancia en este punto el Angélico Doctor, Santo Tomás de Aquino (1225-1274), quien, al dar un golpe de gracia a la teoría agustiniana, que fundaba la transmisión de la culpa original en la concuspicencia actual o "libido parentum", concentró todo el problema en una sola objeción, la que suscitaba la redención de la Virgen por su Hijo. Esta fué desde entonces la piedra de choque. Con lo cual el Santo Doctor contribuyó, aunque de modo indirecto, a la solución definitiva [14].

Frente a la corriente de estos grandes teólogos encontramos otra, que compagina la Concepción Inmaculada de María con su redención por medio de la doctrina de la preservación del pecado por los méritos de Cristo. Uno de los primeros en abrazar esta posición para defender la pureza de la Virgen Santísima fué el franciscano inglés Guillermo de Ware (en latín Guarra). La gran importancia de este teólogo, aun prescindiendo de si fué profesor o no de Escoto, como lo afirma la tradición franciscana, fué su no dudosa influencia en el Doctor sutil; lo que fácilmente se comprueba al confrontar su testimonio sobre la preservación de la Virgen con el texto de Escoto [15]. Ware recoge la doctrina de S. Anselmo acerca del origen de la pureza de la Virgen de su Hijo bendito, y la desenvuelve en una frase, que se hizo clásica para explicar la redención preservativa de María por los méritos de Cristo: "non propter peccatum, quod infuit, sed quod in-

13 X. Le Bachelet, *l. c.*, 1046. A. de Alés, *Summa Theologica*, P. 3, q. 9, m. 2, a. 2, fol. 29.

14 X. Le Bachelet, *l. c.*, 1060.

15 X. Le Bachelet, *l. c.*, 1064; M. Grabmann, *o. c.*, 88. 106. H. Hurter, *Nomenclator* (Oeniponte 1906) 2, 330, nota 1; J. Duns Scoto *Quaestiones de Immaculata Conceptione B. M. V.* (Quarachi 1904) p. 21: "quo in instanti conceptionis matris fuisset sanctificata non a culpa, quae tunc infuit, sed a culpa, quae tunc infuisset, nisi tunc gratia illi animae fuisset infusa".

fuisset, nisi ipsemet Filius eam per fidem praeservasset" [16]. Con esto queda echado el germen, que adquirirá su desarrollo en el Doctor sutil

Juan Duns Escoto (1266-1308) recibe con cariño esta simiente, que tanta gloria para la Madre de Dios encerraba en su seno, y la lleva a la Universidad de París, donde la hará arraigar con raíces imperecederas. Aún resonaban en las aulas de aquella Universidad los ecos de las explicaciones de sus geniales profesores considerando la sentencia piadosa como opuesta a la redención de Cristo, cuando comenzó sus lecciones el Doctor sutil. Esta fué sin duda la causa de sus temidas expresiones [17], que algunos autores achacaron a inseguridad doctrinal u otras razones, pero que en realidad no parece que fué sino la modestia y prudencia al tener que exponer una doctrina nueva, que tenía en contra testimonios de no escasa autoridad [18]. Escoto recoge las enseñanzas de Ware, desentraña su contenido con la penetración de su ingenio sutil, y presentándolas después ante los alumnos de Europa entera, estudiantes de la Universidad de París, logra que la doctrina de la redención preservativa se extienda a través de las naciones de Occidente. La doctrina de Ware sobre la preservación es presentada por el Doctor sutil bajo un aspecto nuevo, que arrastró tras de sí no sólo la atención y asentimiento de los autores inmaculistas, pero aun de los mismos adversarios de la Inmaculada: la preservación de la Virgen Santísima del pecado original no sólo no es objeción contra el dogma de la universalidad de la redención, sino una excelentísima confirmación del mismo. Jesucristo redime a la Virgen Bendita con una especie más noble de redención, que lo constituye Redentor perfectísimo. Escoto convierte las armas del adversario

16 S. AGUSTÍN, *Sermo* 99, c. 6 (PL 38, 598): "Hoc tibi dicet Deus tuus: Regebam te mihi, servabam te mihi. Ut adulterium non committeres, suasor defuit: ut suasor deesset, ego feci. Locus et tempus defuit; et ut haec deessent, ego feci. Adfuit suasor, non defuit locus, non defuit tempus: ut non consentires, ego terruit. Agnosce ergo gratiam eius, cui debes et quod non admisisti. Mihi debet iste quod factum est, et dimissum vidisti: mihi debes et tu quod non fecisti. Nullum est enim peccatum quod fecit homo, quod non possit facere et alter homo, si desit rector a quo factus est homo". X. LE BACHELET, l. c., 1062.

17 J. SCOTO, *o. c.*, p. 17 "Quod autem horum trium, quae ostensa sunt esse possibilia, factum sit, Deus novit: si auctoritati Scripturae vel auctoritati ecclesiae non repugnet, videtur probabile, quod excellentius est attribuere Mariae".

18 SALMANTICENSES, *Cursus theologicus* (Parisiis-Bruxellis 1877) 8, p. 186, n. 205; C. BALIC, *De debito peccati originalis in B. V. M.*: Antonianum 16 (1941) 344, 345.

en armas propias en favor de su doctrina. De la excelencia del Hijo, como redentor, reconciliador y mediador se deduce la Concepción sin pecado de la Virgen Santísima [19]. Más no fué éste sólo el avance que imprimió a la doctrina de la redención de María el teólogo franciscano. Escoto también profundiza en la causa o fundamento, por el que esta preservación es verdadera redención, es decir, la procedencia de Adán por generación seminal, que nos hizo de suyo pecadores y necesitados por tanto de verdadera redención, aunque de hecho, como en el caso de la Virgen, no se diera la caída en el momento de la concepción [20]. Ni paró tampoco aquí el Doctor mariano, sino que a propósito de algunas objeciones aplica el concepto de prioridad de naturaleza a la doctrina de la redención preservativa y penetra hasta lo más íntimo en la naturaleza de ésta [21].

Después del Doctor sutil apenas encontramos en los siglos XIV y XV nada digno de especial mención, si no es la difusión cada vez mayor de la doctrina de la redención preservativa. Los autores siguen con más o menos originalidad las enseñanzas de Escoto, pero sin avanzar substancialmente en los elementos de su doctrina.

El siglo XVI para la cuestión de la redención preservativa de la Virgen Santísima es una época de tránsito, que, partiendo de las sencillas explicaciones sobre el concepto de preservación de los siglos XIV y XV, nos conduce a las complicadas y sutiles disquisiciones de los teólogos del siglo XVII. Por esta razón se encuentra en este período un doble grupo de autores: los que siguen más o menos las líneas de los teólogos de los siglos pasados, y los que sobre los elementos aducidos por aquéllos añaden nuevas pinceladas, que enriquecen y aclaran el concepto de redención preservativa o le señalan con cualificaciones teológicas el camino seguro y ortodoxo, que se ha de seguir.

Del primer grupo de teólogos no tenemos nada que anotar especialmente, puesto que continúan la línea recta comenzada por los teólogos de los siglos anteriores. Del segundo grupo el

19 J. Duns Scoto, *l. c. p.* 14-16.

20 J. Duns Scoto, *o. c.*, p. 19. Siempre preferimos el texto crítico según el juicio del P. Balic, sumamente apreciable por ser este Padre el que prepara la edición de las obras de Escoto; C. Balic, *l. c.*, p. 340. 318, 321; A. Gaudel, *Péché originel* (DTC 12, 1, 504); C. Balic, *l. c.*, p. 319.

21 J. Duns Scoto, *l. c.*, p. 19, 20, 21.

primero, que se presenta ante nuestra vista es el teólogo dominico Tomás Cayetano de Vio (1469-1534). Este autor nos muestra un nuevo horizonte al hacer la distinción entre la preservación ortodoxa y la que no se puede mantener dentro de la fe, precisamente porque quita el débito, sin el que no puede darse verdadera redención. Asimismo es interesante la argumentación, con que se esfuerza en demostrar que el débito es suficiente para fundar una verdadera redención. Es el primer teólogo adversario de la piadosa sentencia, que después de Durando mantiene esta posición en favor de la redención preservativa [22]. Según el P. Maldonado la distinción entre el débito y el acto del pecado original era inaudita entre los antiguos [23]. Algunos autores modernos pretenden que el inventor de los principios, que resuelven el problema del débito, fué el Cardenal Cayetano [24]. Con todo nuestro parecer es que Cayetano solamente fué quien, desentrañando el contenido del débito, conocido ya por los antiguos aun por su mismo nombre [25], dió una sólida base para las subsiguientes distinciones y precisiones de los teólogos posteriores. También creemos que es obra suya el haber aplicado de una manera clara y expresa la doctrina íntegra del débito a la redención preservativa de María y la calificación teológica de la misma [26]. Después del Cardenal de Vio encontramos un nuevo avance en Bartolomé de Medina († 1580) al relacionar la preservación de la Virgen Santísima con la predestinación de Cristo [27], pues éste había de ser uno de los dos ejes principales, alrededor de los cuales habían de girar las largas y prolijas discusiones sobre el débito o no débito del pecado de la Virgen que pronto indicaremos. Esta cuestión ya empieza a ser conocida y estudiada por muchos autores de este período: Roberto Belarmino (1542-

22 DURANDUS A S. PORCIANO, *In Petri Lombardi Sententias Theologicas Commentariorum libri IV*, L. 3, dist. 3, q. 1, n. 14.

23 IOANNES MALDONATUS, *Annotationes de Immaculata Conceptione*, codex Bibliothecae Vaticanae, Vat. Lat. 6433, fol. 31 r; C. BALIC, *l. c.*, p. 207, nota 1.

24 C. BALIC, *l. c.*, p. 206; X. LE BACHELET, *l. c.* 1156.

25 H. DE SCHILDIS, *Tractatus de Conceptione Gloriosae V. M.* ed. ALVA ET ASTORGA, *Monumenta antiqua ex variis auctoribus...* (Lovanii 1664) 1, 165.

26 TH. DE VIO OP, *Opuscula omnia*, t. 2, cap. 2 y 3 (Augusta Taurinorum 1582) 202, 203.

27 B. MEDINA, *o. c.*, p. 347.

1621) [28], Enrique Henríquez (1536-1608) [29], Gregorio de Valencia (1551-1603) [30], Gabriel Vázquez (1551-1604) [31], Ludovico Montesinos (†1621) [32].

2

La Concepción sin pecado de la Virgen Santísima encontró un obstáculo en su desarrollo con el dogma de la universalidad de la redención. Los teólogos superan esta dificultad con la redención preservativa, que es una especie más excelente de redención. Pero a fin de que en esta preservación se salve el concepto de redención, hacen resaltar el fundamento de la misma, que es la necesidad o exigencia de contraer la culpa de Adán al ser concebidos, si no lo impide un privilegio de Dios. Aquella necesidad es llamada por unos autores débito, por otros necesidad de pecar: mas todos casi unánimemente coinciden en que por esta exigencia somos pecadores en Adán. No contentos los teólogos con aquella pureza, que exime a María de la culpa original en su propia persona, quieren también libertarla de pecado cometido por todos en el momento en que Adán quebrantó el precepto. A la difusión de esta sentencia contribuyó sobre todo un decreto dado por el Tribunal Supremo de la Inquisición. Este Tribunal, con ocasión de una controversia tenida el año 1615 en Toledo entre Franciscanos y Dominicos acerca de la exclusión del débito de la culpa original, declaró en favor de los frailes menores que nada existía en aquella doctrina de la exención por la que no pudiera imprimirse y defenderse. Este decreto promovió el entusiasmo de muchos teólogos de los siglos XVII y XVIII, que se entregaron con ardor a la defensa de esta doctrina [33]. La posición de estos teólogos agudiza naturalmente la dificultad del

28 R. Bellarminus, *Controversiae*, l. 4, cap. 16, p. 378 (Parisiis 1873).

29 M. Henriquez, *Theologiae moralis Summa*, Lib. 3, cap. 11 (Salmanticae 1591) p. 195.

30 G. de Valentia, *Commentaria theologica*, t. 4, disp. 2, q. 1, punct. 2, pl. 483 (Ingolstadii 1597).

31 G. Vázquez, *Commentaria et disputationes in tertiam partem D. Thomae*, q. 27 disp. 115, 116, 13.

32 L. Montesinos, *Commentaria in primam secundae D. Thomae Aquinatis*, q. 81, a. 3, disp. 11, q. 8, 312.

33 C. Balic, *De debito peccati originalis in B. Virgine Maria*: Antonianum 16 (1941) 219, 220; X. Le Bachelet, *l. c.*, 1160.

problema de la redención preservativa y divide a los teólogos en dos bandos opuestos dentro de la piadosa sentencia: los que quieren a toda costa librar a la Virgen del pecado cometido por todos en nuestro primer padre cabeza moral de los hombres en virtud de un pacto o decreto divino, y los que, fundados en el concepto de redención, rechazan esta exención de la Virgen Bendita [34].

Bajo dos puntos de vista distintos contemplan de ordinario el problema de la exclusión del débito en la Virgen Santísima los autores de uno y otro campo. Los defensores de la exención de María se fijan ante todo en su dignidad de Madre de Dios [35]. De aquí deducen la suma pureza, con que debe estar adornada; y como el débito próximo tiene íntima relación con el pecado, debe eliminarse, cuando se trata de la Virgen Bienaventurada. Puesto este principio, buscan el modo de salvar sin este débito próximo la redención pasiva de la Virgen María, que hay que mantener a toda costa. En cambio, los autores contrarios asientan sobre todo la necesidad de que María fuese redimida por Cristo con verdadera y propia redención [36]. Lo cual supuesto, enderezan todas sus fuerzas a salvarla; por lo que ante las dificultades, que ofrece eximir a la Virgen del débito próximo, se ven obligados a admitirlo, como requisito indispensable para que se realice una verdadera redención en la Virgen Inmaculada, concebida sin pecado en el primer instante de su existencia.

Estas dificultades, que ofrece a la redención pasiva la exclusión del débito próximo en la Virgen, provienen de dos puntos distintos: el elemento cautividad y pecado, que debe entrar siempre en el concepto de redención, y que, supuesta la exención del

34 La cuestión de la naturaleza del débito, así como la de su división, la encontramos extensa y sólidamente estudiada por algunos teólogos modernos: EVARISTO DE LA VIRGEN DEL CARMEN OCD. *Sobre el débito del pecado original en María*: Estudios Marianos 5 (1946) 293-308; B. OCERIN JÁUREGUI OFM; *Exención del débito y del "fomes peccati" en la V. María*: Verdad y Vida 5 (1947) 419-451; G. ALASTRUEY, *Mariología* (Vallisoleti 1934) 1. 296-300.

35 CH. VEGA, *Theologia Mariana* (Lugduni 1933) Pars prior; J. NAVARRO, *Cursus Theologicus ad mentem DD. Angelici et Eximii...* (Matriti 1766); F. Q. DE SALAZAR, *Pro Immaculata Deiparae V. Conceptione defensio* (Completi 1618); J. E. NIEREMBERG, *Opera Parthenica* (Lugduni 1659) 426-514.

36 CL. FRASSEN, *Scotus academicus seu universa Doctoris Subtilis theologica Dogmata* (Venetiis 1744); L. HABERT, *Theologia Dogmatica et moralis* (Venetiis 1759); P. COLLET, *Continuatio praelectionum theologicarum H. Tournely* (Venetiis 1746); F. X. ALLEGGRIUS, *Institutiones theologicae* (Venetiis 1790).

débito, no aparece claramente; y la disposición de los divinos decretos, a fin de poder conseguir que la exclusión de María del pacto y, por consiguiente, del débito próximo se haga en virtud de los méritos de la pasión y muerte de Cristo.

Para resolver la primera dificultad, que brota al impedir que la Virgen pecara en nuestro primer padre, encontraron los partidarios de la exención el llamado comúnmente débito remoto, que nació por esta razón al surgir la controversia del débito [37]. Este débito remoto en general lo conciben los teólogos como una exigencia que tenía la Virgn Bienaventurada de que se incluyese en el pacto ajustado por Dios con Adán, de donde brotaría inmediatamente el débito próximo al pecar nuestro primer padre, y mediatamente el mismo pecado original en el primer instante de la existencia [38].

Pero la dificultad de este débito remoto consiste en que no aparece clara una exigencia que verdaderamente obligara a María a que fuese incluída en el pacto. El fundamento de esta exigencia en general lo ponen estos autores en el origen seminal de la Virgen María de Adán [39]; algunos lo quieren también hacer radicar en la fuerza que toda ley general tiene de comprender en ella a todos los que son sus súbditos y están sujetos a ella, aunque un privilegio los deje libres [40]. Pero todo esto no acaba de mostrar clara la cuestión, puesto que esta exigencia, supuesta la libertad con que Dios instituyó el pacto, no parece que sea exigencia verdadera. Por esta razón llegan algunos a decir con el P. Quirino de Salazar que no es necesaria verdadera exigencia del pecado para que se realice el concepto de redención; y qué es suficiente para ello la sola posibilidad o potencia de pecar [41]. Otros intentan resolver el problema acudiendo a los pecados actuales, de los que fué preservada María [42]. Finalmente, no faltan quienes para explicar el elemento pecado, al que se debía en-

37 F. Q. de Salazar, *o. c.*, 71-20; 190. 191.

38 F. Q. de Salazar, *o. c.*, 17-20; 190, 191; H. Kilber, *Tractatus de peccatis, gratia, iustificatione et merito* (Lutetiae Parisiorum 1853) n. 126.

39 J. B. Lezana, *Liber apologeticus pro Immaculata Deiparae Virginis Mariae conceptione* (Matriti 1616) 141-143, F. Q. de Salazar, *o. c.*, 91. 93. 153.

40 S. Granado, *De Immaculata B. V. Deigenitricis M. Conceptione* (Hispali, 1617) 103-107.

41 F. Q. de Salazar, *o. c.*, 20.

42 F. Q. de Salazar, *o. c.*, 20; A. Bernal, *Disputationes de Divini Verbi Incarnatione* (Caesaraugustae 1639) D, 10, s. 3. n. 27-38.

derezar la gracia concedida a la Virgen por los méritos de Cristo paciente, aducen su oficio de corredentora del género humano; pues en este caso se puede con entera verdad decir que María Santísima recibió gracia de redención en su sentido pleno, no para los pecados propios, que nunca existieron, sino para los pecados del género humano, a cuya regeneración había de cooperar [43].

El otro punto dificultoso de la exención de María del pacto es explicar la manera cómo se pudo hacer por los méritos de Cristo paciente. Pues una de dos: o se coloca la predestinación de Cristo antes de que se previera el pecado de Adán, y en esté caso no se ve cómo esta predestinación había de ser de Cristo posible en orden a redimir un pecado, que aún no existía con previsión absoluta; o se pone la predestinación de Cristo después de previsto el pecado original; pero entonces la exención de María del pacto ya debió estar hecha, y consiguientemente no pudo serlo por los méritos de Cristo. Por lo tanto, toda la preocupación de estos teólgos amantes de la pureza de María se enderieza a instituir de tal suerte los decretos divinos que se pueda conseguir con su orden que la exención de la Virgen del pacto y por tanto del débito próximo fuese un beneficio hecho precisamente por los méritos de la pasión y muerte de Cristo.

Pero no es este segundo punto, en donde toman sus armas los defensores del débito próximo, como se ve, por ejemplo, en Fray Domingo de Santa Teresa, quien cree fácil su solución estableciendo en Dios un doble decreto, que deja plenamente resuelto el problema [44]. El punto típico de la dificultad y en el que insisten sin descanso y por el que no transigen de ninguna manera estos teólogos es en el elemento pecado que debe existir en toda redención propia y verdadera y que no se satisface con el débito remoto hallado por los partidarios de la exención de María. Por esta razón mantienen a toda costa el débito próximo, por el que la Virgen Berdita realmente pecó en Adán y exigió tener el pecado en el primer instante de su concepción, si no hubieran

43 F. Q. de Salazar, *o. c.*; J. E. Nieremberg, *o. c.*, 462. 463. 434-439.

44 Collegium Salmanticense Fr. Discalceatorum, *Cursus theologicus* (Parisiis Bruxellis 1877) 8, n. 50-58, p. 107-111.

sido aplicados con oportunidad los méritos de la pasión y muerte de Cristo [45].

III. El P. Francisco Suárez

Después de haber visto pasar ante nuestros ojos en rápida mirada todo el desenvolvimiento de la doctrina de la redención pasiva de María desde sus primeros albores, tenemos el marco, en que fácilmente podemos situar el autor, a que hemos dedicado el artículo que nos ocupa.

Francisco Suárez S. I. (1548-1617) es de máxima importancia en esta cuestión, puesto que su obra sobre ella no sólo toca todos los puntos tratables en esta materia, sino que los desarrolla con tal claridad, profundidad y precisión teológica, que creo puede decirse su criterio definitivo en lo referente a la redención de María. Suárez publicó por primera vez su sentencia en el segundo tomo de su comentario a la tercera parte de Santo Tomás, editado en Alcalá de Henares el año 1592 [46]. Y esta sentencia la mantuvo firme siempre, como él mismo lo confiesa en una carta: "Díceme VR. que anda por allá muy controverso el punto tocante a la inmaculada Concepción Nuestra Señora, supuesto que fué concebida sin pecado original, an in se habuerit debitum contrahendi illud in primo instanti suae conceptionis, prius natura quam iustificaretur. Y pregúntame VR. si todavía persevero en la opinión, que tuve en el segundo tomo de la 3.ª parte, tratando este punto. A lo cual respondo que nunca la tuve por más verdadera que ahora. Porque, habiendo visto algunas de las cosas, que con piedad se han dicho y pensado en razón de apoyar la contraria opinión, con ellas he tenido ocasión para confirmarme más en la que tengo por verdad intra latitudinem opinionis. Y añado que cualquier prudente teólogo y devoto de Nuestra Señora debe de no inclinar a esos extremos, porque para la honra de la Virgen no importa nada, y no acreditan la verdad de su inmaculada Concepción, dando ocasión a los contrarios della para que digan que no podemos defender es-

45 J. PLATELIUS, *Synopsis universi cursus theologici* (Venetiis 1735) 2.

46 F. SUÁREZ, *Comentariorum ac disputationum in tertiam partem Divi Thomae, tomus secundus Mysteria vitae Christi* (Complut 1592). *François Suarez de la Compagnie de Jesús* por R. DE SCORRAILLE, (Paris 1912) 1. 254, 255 y nota 1.

ta verdad sin declinar a opiniones, o dignas de censura, o que disminuyen la redención de Cristo, o que tienen apariencia del uno o del otro" [47]. Esta misma sentencia quedó también confirmada en el tratado "De vitiis et peccatis" escrito al fin de su vida y publicado por primera vez en Lyón el año 1628 [48]. Solamente notamos en el P. Suárez una evolución clara en el criterio teológico, con que califica la sentencia contraria. Así por ejemplo en su comentario a la 3.ª parte de la Suma dice: "Absolute et simpliciter fatendum esse B. Virginem in Adamo peccasse", y más adelante: "Non posse sine errore negari B. Virginem ex vi peccati Adae ita fuisse obnoxiam maculae et peccato contrahendo, ut si per Christum non esset vere et proprie redempta, illud contrahere... Si quis autem contendat potuisse Virginem esse obnoxiam peccato Adae contrahendo, atque adeo proprie redemptam per Christum, et nihilominus non peccasse in Adamo, sed habuisse solum debitum peccandi in illo, fuisse autem propter Christum praeservatam non solum ne peccatum Adae contraheret, verum etiam ne in ipso peccaret, talis opinio non posset censura notari, quia utcumque salvat scripturarum locutiones. Mihi tamen nullo modo probanda videtur" [49]. Pero al fin de su vida su juicio cambia y se suaviza, como puede verse por esta carta, que escribe al P. González Fuentes de Albornoz el año 1616, quien hizo sustentar por primera vez la tesis de la exención del débito en acto público de Alcalá: "En la materia del débito, tocante a lo De Conceptione, yo no me inclino a aquella sentencia; pero sé que es verdad todo lo que VR. me escribe, y que hoy muchos doctos la defienden constantemente; y no se puede negar sino que es probable, y que nace de mucha devoción y piedad con la Virgen" [50]. La causa de este cambio en el criterio teológico de Suárez se debió sin duda al peso del gran número de doctos, como él mismo dice, que ya entonces defendían aquella doctrina; pero la razón que principalmente le hizo ceder fué, como hace notar Carlos Lanterio en su tratado

47 R. DE SCORRAILLE, *El P. Francisco Suárez de la Compañía de Jesús*. Traducción del P. PABLO HERNÁNDEZ SI. (Barcelona 1917) 2, 230. Sobre la fecha de esta carta y a quien fué dirigida, cf. 231.

48 R. DE SCORRAILLE, *o. c.*, en francés, 2, 390 y nota 1.

49 F. SUÁREZ, *In 3*, q. 27, s. 2, p. 29. 30 (Parisiis 1860).

50 R. SCORRAILLE, *o. c.*, traducción 2, 232.

de la Encarnación, el decreto del Tribunal Supremo de la Inquisición, dado con ocasión de la controversia tenida en Toledo el año 1615 entre Franciscanos y Dominicos: "Unum lectoribus desidero scitum, quod tantam vim habuit decretum hoc sanctissimae inquisitionis, ut ipsemet Suarez statim retractaverit se a censura supra allata confitendo opinionem nostram satis esse probabilem. Sic habet in prima secundae D. Thomae, disp. 9, s. 4, n. 34 et 38" [51].

Entremos ya en la exposición de la doctrina del P. Suárez. Como preámbulo de ella antepone unas breves palabras: Puesto que los tiempos lo exigen y quizás una nueva explicación sirva para dar luz y aun para persuadir, voy a declarar, lo que me mueve, en unas cuantas proposiciones, que me parecen conexas y concatenadas, comenzando por las más ciertas y de ellas sacando la solución de todo el problema [52].

Lo primero asegura Suárez a modo de principio indiscutible "primo certum puto" que todos los autores convienen en que la Virgen Inmaculada fué "proprie et vere" redimida por Cristo. Este fué el fundamento, dice Suárez, en que Sto. Tomás fundó su sentencia. El cual fundamento es sólido y no se puede negar; ni veo ni oigo a nadie, que lo niegue.

De esto se deduce que la Virgen para su santificación y preservación del pecado original tuvo necesidad de la sangre y muerte de Cristo, porque Cristo consumó nuestra redención con su sangre y muerte, como afirma en diversas partes S. Pablo, y enseña casi toda la Escritura, y la Iglesia misma lo confiesa con aquellas palabras "ex morte Filii sui praevisa eam ab omni labe praeservasti".

Por consiguiente, si Cristo no hubiera redimido con su muerte al género humano, la Virgen en la presente providencia hubiera sido concebida en el pecado original. Porque la redención de Cristo es la causa única y adecuada de todas las gracias, comunicadas a los hombres después del pecado de Adán, y también de la primera gracia concedida a María. Y por esta razón al quitar la causa única y adecuada, desaparece también su efecto.

---

51 C. Lanterio *OFM*, *Tractatus de SS. Incarnationis mysterio*, disp. VI, de peccato originali in ordine ad Virginem (Neapoli 1666) 236; X. Le Bachelet, *o. c.*, 1160.

52. F. Suárez in 1, 2. Pe peccato originali, disp. 9, s. 4, p. 615 (Parisiis 1856).

Por lo cual la santificación de la Virgen no fué una simple santificación, sino que incluyó remisión de culpa, no existente en su persona, sino que hubiera existido de no habérsele comunicado la gracia. Lo cual explica Suárez del modo siguiente: de dos maneras se puede infundir la gracia a una persona: una, cuando precede solamente la negación de la gracia; otra, cuando precede la privación de ella, es decir, la culpa. Y ambas se pueden considerar con precedencia de tiempo o sólo de naturaleza, "ex conditione vel origine personae". La primera tiene por término "a quo" la negación de la gracia, como en los Angeles y en Adán inocente. La segunda tiene por término "a quo" la privación de la gracia, esto es, la culpa. La culpa precede de ordinario "tempore" a la santificación, en cuyo caso ésta incluye propia y formalmente remisión de culpa; pero puede suceder que la culpa no preexista un solo momento de tiempo en el sujeto, sino tan sólo "ordine naturae seu ex conditione et statu personae"; y entonces se dice con más propiedad preservación de la culpa o "eminens remissio"; pues, aunque formalmente no sea remisión, sin embargo en cierto modo termina en la culpa, que existiría si la gracia preveniente no la hubiera impedido.

De esta manera debía ser la santificación de la Virgen Santísima, para que fuese redención por la muerte y sangre de Cristo. Por esto la santificación de los Angeles y de Adán inocente no fué redención, porque no se dió en ella de modo alguno remisión de la culpa. Pues para que existiera redención, era preciso que de alguna manera se diera el paso de la culpa a la gracia, como sucedió en la Virgen, por la preservación, que es una aplicación más eminente del fruto de la pasión de Cristo. Por lo cual, si la Virgen no hubiera sido así santificada en el primer instante de su concepción, no solamente sería "no santa", sino enemiga de Dios; y por esto su santificación fué impeditiva del pecado y por tanto redentora. La carencia de la gracia no hubiera sido en Ella mera negación, sino privación y culpa. Porque quien necesita ser redimido, no puede carecer de culpa, si no se le aplica el fruto de la redención. Y si no fuera así, la Virgen no hubiera sido preservada en el primer instante por la gracia; pues, aunque no se la hubieran dado, no hubiese sido concebida en pecado, sino "in puris naturalibus". Toca aquí de paso Suárez la

preservación remota del pecado, esto es, por la exención de la ley general, por la que todos pecan en Adán; y dice que esta preservación no soluciona el problema de la redención. Puesto que, si Dios en su eterna predestinación hubiese decretado impedir por medio de una gracia eficaz el pecado de Adán, y consecuentemente la caída de todos en él, y todo ello por los méritos de Cristo; no podría decirse en este caso que los hombres fueron redimidos por Cristo, ni mucho menos por su muerte, que no hubiera existido. Ni sus hijos, concebidos en gracia, podrían llamarse preservados del pecado original. Todo lo cual "a pari" podría ser aplicado a la Virgen, si tan remotamente hubiera sido exceptuada del pacto de Adán.

Por lo tanto el carecer de la gracia en el primer instante de la concepción en la actual providencia no hubiera sido solamente negación en María, sino verdadera privación de la gracia, que debía tener, proveniente no de la voluntad puramente de Dios, sino del pecado de Adán; lo que no es otra cosa que el pecado original, a que los demás hombres estamos sujetos.

De todo lo cual se deduce que la Virgen exigía de suyo incurrir en el pecado original en el primer instante de su concepción, y consiguientemente tuvo el débito del mismo, pues tener exigencia y tener débito son palabras distintas, que indican lo mismo. Porque del hecho de que la Virgen, concebida de Adán, si no tuviera la gracia, caería en el pecado, debe concluirse que tal concepción la sujetaba y obligaba a contraer la culpa original, si no hubiera sido preservada, y esto es tener exigencia y débito de la culpa. De donde concluye el P. Suárez que no puede concebirse verdadera y propia redención sin que exista al menos débito de contraer el pecado original.

Convencidos con esto, algunos teólogos confiesan que la Virgen tuvo débito de incurrir en el pecado original en Adán o en sus padres, en cuanto hijos de Adán, pero lo niegan en la propia persona de María. Y la razón que dan algunos para ello es porque en caso contrario no podría la Virgen ser santificada en el primer instante de su concepción, pues o son incompatibles la gracia y el débito o, si no lo son, tendría María siempre tal débito. Pero estas razones las deshace fácilmente Suárez de la siguiente manera:

Ante todo asegura y demuestra que la Virgen pecó en Adán, porque ello era preciso a fin de que pudiera ser comprendida dentro de la redención. Puesto que no se ha de eximir a la Virgen Bendita de aquella regla de S. Pablo: "omnes in Adam peccaverunt et egent gloria Dei" [53]. Pues la gloria de Dios y de Cristo está en que todos sean "iustificati gratis per gratiam ipsius per redemptionem, quae est in Christo Iesu, quem posuit Deus propitiationem per fidem in sanguine ipsius" [54]. De donde colige que pertenece a la gloria de Dios y de Cristo que María hubiera sido justificada "per redemptionem, quae est in Christo Iesu, et in sanguine ipsius". Por tanto los que confiesan que la Santísima Virgen tuvo el débito de contraer el pecado original, "saltem in causis", no pueden negar que pecó en Adán; pues dicho débito no pudo nacer de otra causa.

Esto supuesto, dice Suárez que no puede haber cuestión entre débito en la propia persona y débito en Adán, porque el débito no era algo físico, que pusiera en la Virgen alguna cosa, sino una obligación moral, nacida de Adán, y que denomina deudores a sus descendientes por el origen, que traen de él. Y al suponer que el débito en cuanto estuvo en Adán, comprendió también a la Virgen por el solo hecho de descender de aquella raíz infecta por generación seminal; se sigue necesariamente que este débito, que estuvo en Adán como en causa denominante, estuvo también en la Virgen como en paciente o sujeto denominado. Por lo cual, si la Virgen tuvo este débito en Adán, no pudo no tenerlo en el instante de su concepción "prius natura" de su santificación, como pudo tenerlo, es decir, moralmente y por denominación extrínseca. A continuación explica esta misma idea comparando a María con los otros hijos de Adán, puesto que en ellos también se pueden distinguir dos instantes de naturaleza en el momento de su concepción: uno, en el que tienen débito de contraer el pecado original; otro, en el que son manchados ya con el pecado, pues estos dos momentos se distinguen como causa y efecto, o al menos como camino y término. El solo hecho de existir, les somete al influjo de la culpa en virtud de la obligación contraída por el pecado de Adán, y esto basta para afirmar el

53 Rom. 5, 3, 23.
54 Rom. 3, 24. 25.

débito en sí, en el cual siempre se da la condición: si Dios no impide con su gracia dicho influjo.

De aquí fácilmente se comprende cómo no hay ninguna repugnancia en que la Virgen fuera santificada en su primer instante, no obstante su débito, porque la gracia no se opone formalmente al débito, que la persona tiene de suyo y por razón de su origen, si no se le concede privilegio alguno; sino que se opone a la privación de la gracia, la cual no se da en la Virgen Santísima. Ni debe entenderse que esta privación preceda realmente con prioridad de naturaleza, en el mismo instante, pues esto repugna; sino que de suyo se daría en la persona de la Virgen con verdadera noción de culpa, si la gracia no lo impidiese. Y esto es suficiente para explicar el débito, que es también antes que la privación "in eodem ordine naturae".

Ni tampoco se ha de inferir de lo dicho que porque el débito exista en la Virgen Bienaventurada en el primer instante, a pesar de la gracia, tenga que existir siempre en ella; porque el débito no debe entenderse sino en el primer momento de la concepción con prioridad de naturaleza "seu ex meritis causarum, pues éstas sólo tienen virtud para producir el pecado original en el primer instante, y su virtud cesa y no puede influir más en el pecado original, si son impedidas por Dios en aquel instante. Por consiguiente pasado este momento no queda ya en aquella alma débito alguno de pecado original.

Por lo dicho se ve la gran diferencia, que hay entre el débito y el pecado original; pues el pecado original es defecto moral y nos hace enemigos de Dios; pero el débito no es otra cosa que un como defecto natural, como una procedencia de padres deshonrados, lo cual no afecta para nada a la inocencia ni a la santidad.

Y para quien diga que es mayor privilegio ser exento de la ley, y por tanto del débito, que de la culpa sola, tiene Suárez estas respuestas: A) El débito no dice nada con respecto a la santidad y a la pureza de la Virgen. B) Es mayor honra para María ser preservada por la sangre y muerte de Cristo que por tal anticipación. C) Aquella ley se dió con el fin de que Adán transmitiera la justicia original, de lo cual no convenía eximir a la Virgen Bendita; luego tampoco convenía eximirla de la que incluía el débito al perder Adán la justicia por su pecado.

A continuación declara Suárez unas cuantas razones de conveniencia en favor de su sentencia:

1.ª No encierra repugnancia alguna contra la altísima y perfecta predestinación y elevación de María a la gracia y gloria perpetua en purísima inocencia, y entra dentro de todas las sentencias probables de los teólogos sobre la predestinación de la Virgen.

2.ª Concuerda perfectamente con la opinión que enseña la predestinación de María Santísima antes de la previsión del pecado original.

3.ª Confirman la existencia del débito la posibilidad y muerte de la Virgen Bienaventurada.

4.ª Apoya la teoría un texto de San Agustín contra los Pelagianos [55].

5.ª Se refuta la argumentación, que se funda en el Concilio Tridentino para defender la exención del débito del pecado original.

Finalmente, completa el P. Suárez su tratado con la declaración de las censuras o cualificaciones de las diversas posiciones teológicas en esta doctrina de la redención de la Virgen Santísima:

1.° Las proposiciones, que tocan la redención de Cristo: "B. V. non fuit praeservata a peccato originali ex morte Christi praevisa" "non fuit proprie redempta per mortem Christi", "Christi sanguis aut mors non fuit necessaria Virgini ad aeternam salutem", y todas las que tengan necesaria conexión con ellas, pienso, dice Suárez, que contienen mala doctrina y digna de censura, la cual no especifico por no ser necesario.

2.° Otras proposiciones se refieren a la cuestión del débito tomado absolutamente en sí y en su raíz, como: "Beata Virgo non peccavit in Adam", "non habuit debitum peccati originalis nec in se, nec in alio", las cuales no creo dignas de censura, porque pueden defenderse sin conexión con las anteriores. Y explica la manera cómo se ha de hacer esto para que puedan ser sustentadas sin censura y no contengan error ni nada contrario a la Escritura y los Padres. Para lo cual requiere que el decreto de predestinación de Cristo y de su pasión anteceda la previsión

55 S. Augustinus, *Contra duas epistulas Pelagianorum*... l. 4, c. 4 (PL 10, 613).

absoluta del pecado original. En cuyo caso afirma que dicha sentencia no es improbable "cum non desint auctores pii ac docti, qui id probant". A Suárez, sin embargo, esta sentencia no le agrada: A) Porque parece duro predestinar la pasión y muerte de Cristo antes de la previsión absoluta del pecado. B) Porque no parece suficiente para la redención por no intervenir en modo alguno la remisión del pecado.

3.° Otras proposiciones son las que niegan el débito del pecado "in persona propria Virginis", aunque en Adán lo admitan, pues pecó en él. Estas más claramente no merecen censura teológica; pero parece que encierran contradicción, porque débito en sí y débito en Adán son correlativos, luego no puede negarse uno sin negar el otro, o afirmar el uno sin hacerlo también del otro. Y después de explicarlo termina diciendo: "Et quidem puto has consequentias adeo necessarias, ut in materiae censurae theologicae sit hoc tertium genus propositionum in eodem gradu cum secundo; et in ratione discursus, existimo hoc posterius minus probabile" [56].

IV. Epílogo

Expuesta la doctrina del P. Suárez sobre la redención pasiva de la Virgen Santísima, queremos indicar brevemente a modo de epílogo la posición que creemos ocupa el Doctor Eximio en dicho problema.

Después de un recorrido a través de los siglos XIII al XIX, por más de un centenar de teólogos, hemos sacado la conclusión, de que existen tres autores que señalan el camino más seguro y luminoso en la doctrina de la redención de la Virgen, y la mantienen como sólidos pilares entre las fluctuaciones más o menos complicadas de las disputas teológicas. Estos tres teólogos son: Juan Duns Escoto (1266-1308) [57], Francisco Suárez (1548-1617) y Domingo de Santa Teresa (†1654) [58].

---

56 F. Suárez, *o. c.*, p. 615-623.

57 J. Duns Scotus, *Quaestiones disputatae de Immaculata Conceptione* B. M. V. (Quaracchi 1904).

58 Collegium Salmanticense Fr. Discalceatorum, *Cursus theologicus* (Parisiis Bruxellis 1877).

El punto que estos teólogos resuelven de un modo definitivo a nuestro juicio es la necesidad de un débito próximo y personal en la Santísima Virgen, con el fin de poder salvar su redención pasiva por los méritos de la pasión y muerte de Cristo.

No es nuestra intención en estas pocas líneas demostrar estas afirmaciones que acabamos de hacer, pues esto ha quedado a mi parecer suficientemente probado en otro lugar; ni pretendemos tampoco descubrir la homogeneidad substancial de doctrina que existe en esta materia entre el P. Suárez y Fr. Domingo de Santa Teresa, puesto que ello es cosa evidente para todo aquel que lea los pasajes de ambos autores. Solamente intentamos notar en este epílogo la consonancia substancial que se da entre Suárez y Escoto en la cuestión del débito personal que la Virgen Bendita tuvo de incurrir en el pecado original.

Pudimos admirar en la introducción que el mérito grande de Juan Duns Escoto consistió en ver en toda su amplitud y profundidad la solución del problema que ocupa nuestra atención ahora, a pesar del ambiente adverso en el que tuvo que hablar. El P. Suárez, a su vez, supo encontrar en medio de la complicada red de soluciones, que obscurecían y dificultaban el problema, el germen luminoso hallado por el Doctor Sutil, y logró penetrarlo, precisarlo y desenvolverlo de excelente manera, como hemos podido ver en la exposición de su doctrina sobre la redención de María.

Pero antes de comparar entre sí a estos dos teólogos marianos vamos a estudiar las palabras de Escoto sobre el débito, para que una vez comprendidas podamos constatarlas con las del Doctor Eximio.

La historia del débito del pecado original está íntimamente unida al nombre del Doctor Sutil; pues al ser constituído Duns Escoto jefe o cabeza del movimiento en favor de la Concepción Inmaculada, todos sus propugnadores quisieron arrastrar al Doctor franciscano a su sentencia; por lo cual apenas hay una sentencia sobre el débito del pecado original que no quisiera invocar en su abono el patronato y autoridad del Doctor mariano [59]. Y mientras unos autores aseguran que Escoto creyó inmune a la Virgen Bienaventurada no solamente del pecado de origen, sino

59 C. Balic, *l. c.*, p. 229.

aun del débito del mismo, otros, en cambio, encuentran en sus palabras la afirmación de un propio y verdadero débito [60].

Los primeros fundan su teoría en los siguientes argumentos: 1) El primero lo sacan de este texto de Escoto: "Sed si alicui in primo instanti creationis animae detur gratia, ille, licet careat iustitia originali, nunquam tamen est debitor eius, quia merito alterius praevenientis peccatum, datur sibi gratia, quae aequivalet illi iustiiae, quantum ad acceptationem divinam, imo excedit". Esta gracia equivalente a la justicia original con exceso y dada a María en el primer instante de la creación del alma hace que no sea deudora de la justicia original, y por consiguiente ni deudora tampoco de contraer la culpa original [61]. 2) Otro argumento está también tomado de otro testimonio del Doctor sutil: "Et sicut alii indiguerunt Christo, ut per eius meritum remitteretur eis peccatum iam contractum, ita illa magis indiguit mediatore praeveniente peccatum, ne esset ab ipsa aliquando contrahendum et ne ipsa contraheret". Por consiguiente la Virgen Bendita fué preservada por los méritos de Cristo Señor Nuestro "ne contraheret peccatum", y además "ne hoc peccatum ab ipsa unquam contrahendum esset", es decir, para que no tuviera ni el débito del pecado [62]. 3) También se esfuerzan los escotistas en probar la negación de todo débito en la Santísima Virgen con aquellas palabras del Doctor mariano: "Si auctoritati Ecclesiae vel auctoritati Scripturae non repugnet, videtur probabile quod excellentius est attribuere Mariae". Para lo cual aplican a la inmunidad del débito del pecado original los argumentos, que Escoto aduce para demostrar que la inmunidad de dicho pecado en María hace más excelente la redención de Cristo [63]. 4) Finalmente, fundados en la doctrina de Escoto sobre la predestinación de Cristo antes de la previsión del pecado, procuran amoldar los principios a la predestinación de la Virgen Santísima, para que según ellos quede libre de todo verdadero débito del pecado [64].

---

60 C. Balic, *l. c.*, p. 229-244.
61 C. Balic, *l. c.*, p. 230-232. Sin embargo este texto no se ha de admitir como crítico: C. Balic, *l. c.*, p. 321.
62 C. Balic, *l. c.*, p. 233.
63 C. Balic, *l. c.*, p. 234-236.
64 C. Balic, *l. c.*, p. 237-244.

Los que defienden que el Doctor sutil admitió el débito en la Virgen Bienaventurada, después de explicar en favor de su sentencia los textos, con que los contrarios sostienen su parecer, tratan de probar con otros su teoría. Cuando se dice que María necesitó "mediatore praeveniente peccatum, ne esset contrahendum et ne ipsa contraheret", afirman que, si dicho texto se refiriese al débito y a la culpa, habían de suprimirse las palabras "ne ipsa contraheret", pues el que es inmune del débito, lo es a fortiori de la culpa: o al menos había de expresarse antes la exclusión de la culpa que la del débito. Mas como Escoto no hace ni lo uno ni lo otro, se ha de asegurar que su pensamiento fué otro en este lugar [65]. El texto "nunquam tamen est debitor eius", con el que se esfuerzan en demostrar que la doctrina del Doctor sutil careció del débito del pecado, tampoco vale "iuxta mentem Perlini", puesto que, si Escoto hace mención del débito, no fué del débito del pecado, sino del de la justicia original [66].

Expuestos y refutados así estos textos, interpretan la mente del Doctor mariano diciendo que Escoto enseña que la puerta del reino de los cielos fué abierta por Dios para la Virgen Bendita por los méritos de la pasión de Cristo prevista y aceptada; de suerte que en virtud de aquellos méritos nunca pudiera existir el pecado ni otra cosa alguna, que le cerrase a María aquellas puertas, como lo exigía de suyo su origen de Ella. En todo lo cual encuentran estos autores una afirmación del débito, sobre todo al unirlo con aquellas palabras: "Ipsa enim contraxisset originale peccatum ex ratione propagationis communis, nisi fuisset praeventa per gratiam mediatoris". El mismo sentido tiene esta frase, en que responde Escoto al argumento de S. Bernardo: "quod in instanti conceptionis matris fuisset, sanctificatio non a culpa, quae tunc infuit, sed a culpa, quae tunc infuisset, nisi tunc gratia illi animae fuisset infusa". Todo lo cual no tendría razón de ser, si la Virgen Bendita no hubiera contraído el débito de la culpa. Porque en tal caso, aunque no se le hubiera concedido ninguna gracia en el primer instante, hubiese sido concebida inmune de pecado. Precisamente porque atribuye la inmunidad de la Virgen a la obra de la gracia, juzga como indis-

65 C. Balic, *l. c.*, p. 247. 248.
66 C. Balic, *l. c.*, p. 248.

cutible la sumisión de la Madre de Dios al débito común. "Atque ita illum sensisse, concludit Perlinus, communiter censent plurimi quos hac in parte sequor" [67].

Una vez enumerada esta diversidad de pareceres y antes de declarar el nuestro en esta cuestión, es conveniente conocer la interpretación del P. Carlos Palic OFM, quien prepara la nueva edición de las obras del Doctor mariano, cuyo juicio por lo tanto es tan digno de ser tenido en cuenta en esta materia.

Asegura este Padre, que, después de bien ponderado todo, a su juicio se puede comprender suficiente y rectamente el pensamiento del Doctor sutil en estas dos proposiciones:

1.ª "Si B. Virgo in primo instanti suae realis exsistestiae sibi dimissa fuisset, ipsa peccatum originale contraxisset".

2.ª "Cum de facto B. Virgo nunquam sibi dimissa fuerit, sed iam in primo instanti conceptionis Eius infusa fuerit Ei gratia ex praevisis meritis passionis Chriti; de Ipsa tali modo considerata, affirmandum est: fuisset filia Adae, filia irae, contraxisset peccatum, nisi praeservata fuisset. Sed quia praeservata fuit, neque peccavit in Adam, neque filia irae fuit, neque peccatum originale habet, neque illud habere debet" [68].

Más adelante explica el P. Balic esta interpretación ampliamente, donde viene a decir en resumen que Escoto no solamenté defendió que María fué preservada por la pasión de Cristo del pecado original, sino también de todo débito no sólo en su persona, pero aún en Adán. La razón de esta interpretación la funda en que la necesidad de incurrir en el pecado, que surgía para la Santísima Virgen al pecar Adán, era imposibilitada por un privilegio especial, que le concedía de recibir en el primer instante de la creación de su alma una gracia, que excedía a la justicia original [69].

Mas con el respeto debido al P. Balic tal vez pudiera enfocarse el pensamiento del Doctor sutil apartándonos de su interpretación y diciendo que no solamente admitió el débito en nuestro primer padre, pero aun en la misma persona de la Santísima Virgen. Con lo cual demostramos la consonancia perfecta entre este teólogo y el P. Suárez. Tal vez mi disentimiento con el Pa-

67 C. Balic, *l. c.*, p. 249.
68 C. Balic, *l. c.*, p. 347.
69 C. Balic, *l. c.*, p. 351-353.

dre Balic, por lo menos en algunas cosas, sea más bien cuestión de palabras que real. Porque es cierto que Balic niega que la Virgen Bienaventurada pecó en Adán [70]; pero esto proviene de que el concepto, que él tiene de pecar en Adán es distinto al que se suele comunmente admitir entre los teólogos: "Insuper peccare in Adam aliud non prae se fert nisi hoc: ob demeritum Adae privari originali iustitia. Sed talis privatio locum non habet in eo, qui per gratiam in conceptionis instanti iustificatur; cuiusmodi fuit B. Virgo. Ergo María neque peccavit in Adam, neque personale debitum habuit tale peccatum contrahendi" [71]. Ahora bien, no suele entenderse así por los teólogos, como hemos visto en el P. Suárez; sino que pecar en Adán, según ellos, es la necesidad de pecar originalmente, que surgió para cada uno de nosotros al quebrantar nuestro padre el precepto, aunque por privilegio y auxilio especial no incurriera realmente en la culpa en el primer momento de la existencia. Esto mismo es lo que parecen declarar las siguientes palabras de Escoto: "Et ita exponendae sunt auctoritates, quod omnes naturaliter propagati ab Adam sunt peccatores, hoc est, ex modo quo habent naturam ab Adam, habent unde careant iustitia debita, nisi eis aliunde conferatur" [72]. Esto mismo se confirma con otro lugar del Doctor sutil en el que dice que, si María hubiera muerto antes que Cristo, hubiese ido probablemente al Limbo; por consiguiente al juzgar al Limbo como pena de culpa remitida, como esta culpa nunca existió personalmente en la Santísima Virgen, parece seguirse que la pena padecida allí por Ella no pudo ser otra que la que cometió en Adán [73].

A esto dicho creemos poder además añadir que el Doctor mariano concibió el débito personal, aunque sin darle este nombre naturalmente, como lo hemos visto en la doctrina del P. Suárez. En confirmación de lo dicho comparemos los trozos siguientes. Al leer por ejemplo la explicación del P. Suárez, cuando trata de la prioridad de naturaleza [74], base, como Escoto,

70 C. Balic, *l. c.*, p. 347.
71 C. Balic, *l. c.*, p. 352.
72 J. Duns Scotus, *o. c.*, p. 19.
73 J. Duns Scotus, *o. c.*, p. 21.
73 F. Suárez, *De Mysteriis vitae Christi* (Opera omnia, 19, Parisiis 1860), q. 27, a. 2, disp. 3, s. 4, n. 7: "Secundo et verius (mea sententia) explicatur haec difficultas, si dicamus Beatam Virginem in propria persona fuisse peccato obnoxiam

de a solución a la dificultad contra la preservación, y fundamento del débito personal, parece que oímos las mismas palabras del teólogo mariano: "Ita in proposito dico, quod natura animae praecedit naturaliter iustitiam originalem sive gratiam aequivalentem et carentiam iustitiae debitae, et etiam in illa natura praecedit naturaliter carentia illa iustitiae originalis illam iustitiam, quia, quantum, est ex subiecto, quod est prius naturaliter utroque opposito, prius naturaliter privatio inesset; tamen non oportet, animam esse aliquando sub neutro extremo, neque prius esse sub privatione quam sub opposito".

"Quando igitur arguitur, quod prius naturaliter fuit filia Adae, quam iustificata, concedo, quia illam naturam in primo instanti naturae sic conceptam consequebatur esse filiam Adae et non habere gratiam in illo instanti naturae. Sed non sequitur; ergo in illo instanti naturae fuit privata, loquendo de omnino primo instanti, quia secundum illam primitatem natura animae ita naturaliter praecessisset privationem iustitiae, sicut ipsam iustitiam; sed tantum potest hic inferri, quod in ratione naturae, quae est naturaliter fundamentum filiationis Adae, non includitur iustitia, nec eius carentia, quod concedo" [75]. Lo mismo acaece en el estudio, que hace el P. Suárez sobre la propensión "obnoxietas" al pecado en la persona de la Virgen, consistente en exigencia, que de suyo tiene el alma de María para contraer la culpa original en el mismo instante de su creación con prioridad de naturaleza a la infusión de la gracia por su origen de Adán pecador [76]; lo cual no es otra cosa sino lo que Duns Escoto sig-

---

in primo instanti suae Conceptionis, et nihilominus in eodem potuisse carere peccato, et praeveniri gratia Dei. Quod facile patebit, si semel intelligatur quid sit obnoxium esse peccato originali. Ad quod explicandum, advertendum primo est, hominem prius natura esse hominem, quam sit sanctus vel peccator, quia esse naturale tam ad gratiam quam ad culpam per modum subiecti ad accidentariam formam comparatur; et ideo prius etiam natura intelligitur homo esse filius Adae, quam intelligatur actu esse in statu gratiae, vel peccati, quia hic ordo naturae solum est ordo causae, quo intelligitur haec proles ab hoc naturali principio physice manare, priusquam intelligatur aliquid aliud superaddi".

75 J. DUNS SCOTUS, *o. c.*, p. 20.

76 F. SUÁREZ, *o. c.*, *n.* 8, 9: "Secundo addendum est in natura lapsa ex hac naturali origine statim consequi influxum originalis culpae nisi Deus per gratiam praeveniat et impediat illud. Unde fit, in illo primo instanti, quo proles concipitus, causas eius proprias ita esse dispositas, ut omnino necessario valuti influxurae sint originale peccatum, nisi a Deo praeveniantur. Et hoc est esse obnixium peccato originali, ex quia hanc necessitatem, et veluti propriarum causarum debilitatem habet proles, non solum antequam animetur, sed etiam in ipsomet instanti animationis, ut in-

nifica al decir que "reliquum autem, quod dicitur prius natura, non inest, quia in eodem instanti oppositum non inest; sed dicitur prius natura, quia tunc inesset, quantum est ex parte subiecti, nisi aliquid extrinsecum impediret" [77]. Y no muchas líneas después insiste en la misma idea haciendo una aplicación de la doctrina dicha al caso concreto de la preservación de María: "et etiam in illa natura praecedit naturaliter carentia illa iustitiae originalis illam iustitiam, quia, quantum est ex subiecto, quod est prius naturaliter utroque opposito, prius naturaliter privatio inesset" [78].

Con todo lo cual creemos suficientemente probado nuestro intento, esto es, que los pensamientos del Doctor franciscano y del teólogo jesuíta son completamente paralelos en esta cuestión, aunque Escoto no hiciera mención para nada en sus palabras del débito personal, ya que esta terminología sólo había de entrar en la escuela mucho más tarde.

---

telligitur natura antecedere omnem gratia infusionem, ideo verissime dicitur in primo instanti et in propria persona esse obnoxia peccato".

Tertio, hinc facile intelligitur hoc nihil obstare quominus Deus in eodem instanti posset gratiam infundere. Quia haec duo non repugnant, scilicet, effectu praedecere causis a quibus habiturus esset aliquam imperfectionem, si non impedirentur, et nihilominus causas de facto impediri. Et hanc sententiam bene docuit Caietanus, Opusc. De Conceptione, cap. 3, dicens, hoc modo melius intelligi Beatam Virginem potuisse esse proprie redemptam in propria persona, etiamsiin illa non habuerit originale peccatum. Quia illamet gratia, qua praeventa est, fuit gratia qua praeventa est, fuit gratia redemptionis, et impedivit culpam necessario temeraturam ex causis proximis, Deo non impediente". P. F. SUÁREZ. *De actibus et peccatis* (Opera omnia, 4. Parisiis 1856) tr. 5, d. 9, s. 4, n. 25.

77 J. DUNS SCOTUS, *o. c.*, p. 19.

78 J. DUNS SCOTUS, *o. c.*, p. 20.

DOS PARECERES INÉDITOS DEL P. SUÁREZ SOBRE LA GRACIA EFICAZ

por

J. A. DE ALDAMA, S. I.

Los dos informes suarecianos que editamos tienen estrecha conexión con las Controversias *De Auxiliis*, y se encuentran entre los papeles del P. Esteban de Hojeda en la Biblioteca de la Universidad de Granada con la actual signatura *Caja C 68*.

El primero (fol. 461r-462r de la paginación moderna, fol. 563r-564r de la antigua) se refiere a las dos preguntas propuestas por el Cardenal Madruzzo el 23 de julio de 1599 como base para centrar la disputa sobre la gracia eficaz [1].

Suárez, a la sazón profesor de Coimbra, sabemos que pasó aquel verano en España ocupado en la impresión de sus *Opuscula Theologica* [2]. El informe, pues, parece estar compuesto en Avila. Allí debió mandarle las preguntas romanas el Visitador P. Hojeda, y por eso tenemos la respuesta entre los papeles de éste. Suya parece ser la nota que leemos en el fol. 462v: "De efficacia auxilii. Patris Suárez".

Este hecho prueba, como también puede deducirse de otros ejemplos semejantes, que se consultaba al Doctor Eximio aun de lejos durante las controversias de Roma. A él y a otros teólogos insignes. Sin que hubieran de esperarse sus respuestas (la pre-

1 Cf. MEYER, *Historia Controversiarum*, 1, 232.
2 Cf. DE SCORRAILLE, 2 cap. 1.

mura del tiempo no lo permitía), éstas tenían siempre su importancia y su eficacia en el curso de las controversias.

El segundo informe (fol. 352r-371r de la paginación moderna, fol. 441r-460r de la antigua) es más difícil de situar, aunque sin duda pertenece al mismo ambiente ideológico de las Controversias romanas.

Su autenticidad la creemos cierta, a pesar de alguna nubecilla expresada en el manuscrito mismo por una mano posterior. En el fol. 372v se lee, tal vez de letra del P. Hojeda: "Es tractado del P. Francisco Suárez de materia de auxiliis". Pero a continuación ha escrito alguien: "Sed licet non indoctus, stylum Patris Suárez minime redolet, est enim deductior".

Sin embargo, el argumento del estilo no nos parece concluyente, ni las diferencias con el del P. Suárez tan claras y manifiestas. Positivamente podríamos probar lo contrario.

No parece ser una mera coincidencia la siguiente afirmación del tratadito, que tiene su paralelo perfecto en el *De Gratia* de Suárez [3]:

El informe:	*El De Gratia*:
Satis nunc sit ad id de quo agimus, Augustinum numquam talem collectionem fecisse, nec adumbrasse. Libere enim et sine arrogantia dicam, non semel sed saepius diligenter evolvisse omnia opera quae Augustinus de hac materia scripsit, magna animi indifferentia et solo desiderio intelligendi veritatem, nunquamque aliquid invenisse quod insinuet vel illud principium aliter intelligere, vel ex illo determinationem physicam colligi posse.	Respondemus nullum inveniri apud Augustinum testimonium, in quo id doceat vel ex quo satis probabili coniectura talis mens Augustini colligi possit. Hanc assertionem probamus... Non enim semel sed saepius totam Augustini doctrinam, praesertim ad hanc materiam pertinentem, evolvimus, non quidem ex praeiudicio et animo defendendi propriam sententiam, sed omnino inveniendi mentem eius, nihilque occultandi, quod ad illam indagandam conducere posse videatur.

3. *De Gratia*, 5, 43, 1. El título del capítulo es: "Utrum Augustinus praedeterminationi aliquando faveat".

En ambos casos se habla de San Agustín y de la predeterminación física.

El informe de Suárez fácilmente nos llevaría a la disputa 43 *De Auxiliis* (Congregación 76, celebrada el 22 de noviembre de 1605 [4]). Y no parece aventurado suponer que está compuesto para que sirviera a Bastida en aquella ocasión. En este sentido habría que corregir la insinuación que hicimos en EstEcl 22 (1948) 502. La alusión suareciana de aquel informe se referiría mejor al opúsculo *De vera intelligentia auxilii efficacis,* compuesto por entonces.

4 Cf. Meyer, *Historia Controversiarum,* lib. 6 cap. 11.

I

De efficacia auxilii

[*fol. 563r*]

AN TOTA EFFICACIA AUXILII PRAEVENIENTIS GRATIAE SIT A DEO TAMQUAM A SOLA TOTALI EL PROPRIA EFFICIENTE CAUSA; ATQUE ITA TALE AUXILIUM DICATUR ET SIT VERE ET COMPLETE EFFICAX DE SE ET UT EST PRAECISSE A DEO; AN POTIUS ISTA EFFICACIA SIT A DEO ET A CONSENSU LIBERI ARBITRII TAMQUAM A DUABUS CAUSIS PROPRIE EFFICIENTIBUS, ET CONSEQUENTER, AN IN LIBERI ARBITRII POTESTATE SITUM SIT PRAEVENIENTIS DIVINAE GRATIAE AUXILIA REDDERE PROPRIE EFFICACIA VEL INEFFICACIA.

DENIQUE UTRUM, POSITO AUXILIO PRAEVENIENTIS GRATIAE VERE ET PROPRIE EFFICACI, STET SIMUL CUM ILLO ACTUALIS DISSENSUS LIBERI ARBITRII.

Ad respondendum his interrogationibus advertere necesse est, auxilium gratiae praevenientis et esse aliquid in nobis a Deo factum, et esse principium quo Deus in nobis operetur supernaturales actus proprie ac perfecte humanos, hoc est liberos, et ex propria nostra deliberatione procedentes. Hinc ergo est, ut in hoc auxilio praeveniente, quod efficax est, efficacia eius dici possit aut virtus illa, quam habet ad efficiendum in nobis liberum consensum simul faciendo ut voluntas nostra libere consentiat, aut ipsa actualis efficientia liberi consensus nostri. Utramque enim significationem proprie admittit vox illa *efficacia*. Et ideo cavenda est et distinguenda vocis ambiguitas.

Ad primam ergo interrogationem respondendum est, efficaciam praevenientis auxilii priori modo sumptam esse a solo Deo, illudque auxilium, ut est praecisse a Deo, esse vere et complete

efficax; tum quia a solo Deo habet totam suam efficacitatem et virtutem ad movendam nostram voluntatem, tum etiam quia quatenus a Deo hic et nunc datur, potens est ad trahendam nostram voluntatem ut infallibiliter libere consentiat; et in hoc consistit efficacia eius.

Illa vero particula *de se*, quae in interrogatione additur, nec a Patribus aut Theologis de hac re loquentibus addi solet, nec necessaria videtur; quia interrogationem reddit obscuriorem, est enim ambigua. Unde distinguenda etiam est.

Nam in uno sensu, et adiuncta dictioni *efficax*, quae proxime praecedit, erit diminuens potius quam augens sensum locutionis. Dicetur enim auxilium *de se efficax*, quia quantum in se est efficiet consensum, nisi impediatur a libero arbitrio. Quo modo auxilium sufficiens est etiam de se efficax. Quare in hoc sensu manifestum est auxilium praeveniens a solo Deo habere ut sit de se efficax. Tamen non est hic sensus Patrum interrogantium.

Alio ergo modo sumitur illa particula *de se*, ut augeat et ampliet sensum locutionis et excludat omnem aliam rationem huius efficaciae talis auxilii praeter entitatem eius; ita ut sensus sit, hoc auxilium esse ita efficax ex vi suae physicae entitatis, ut activitatem habeat et physicam efficaciam ad praedeterminandam nostram voluntatem, seu ad faciendum infallibiliter actum propter quem datur. Et hic sensus videtur intentus ab interrogantibus. Nam est maxime proprius illius locutionis et intentus a [*fol. 563v*] modernis theologis, qui particulam illam in huiusmodi locutione adiungere consueverunt. In hoc igitur sensu omnino negandum est auxilium praeveniens habere de se hanc efficaciam; quia hoc modo nostram laederet libertatem.

Adhiberi tamen potest alius sensus, in quo illa particula *de se* solum indicet auxilium illud, prout datur a Deo, priusquam homo per illud aliquid operetur, esse vere efficax et non habere efficaciam praedictam a libero arbitrio ut a causa efficiente, sed habere illam a Deo hic et nunc tali modo operante, quamvis non sine eo respectu ad liberum arbitrium, cui congruum est tale auxilium in divina praescientia. Atque in hoc sensu admitti potest et debet illa locutio. Licet fortasse nec a Patribus interrogantibus ille sensus intentus sit, nec multum usitatus. Ratio vero diversitatis ex eo sumenda est, quod paulo antea diximus, hanc efficaciam huius auxilii non esse tantum physicam, et ideo non con-

venire illi de se in priori sensu explicato. Habet ergo illam morali modo, et supposita praescientia Dei circa liberum arbitrium eiusque futuram cooperationem si hoc vel illo modo praeveniatur, cui etiam adiungitur definitum Dei propositum, quo statuit hominis voluntatem ad se convertere, ex quo proposito praebet illud auxilium, quod accommodatum esse praenovit. Ideoque in postremo sensu auxilium, ut a Deo procedit, dici potest de se efficax.

At vero loquendo de efficacia in altero sensu, sic dicendum est hanc efficaciam non esse a solo Deo, vel a solo auxilio praeveniente, sed etiam a nobis minus principaliter cooperantibus; quia, ut Augustinus dixit, *qui salvavit te sine te*, etc. Nec vero proprie dicitur, ut in interrogatione proponitur, hanc efficaciam esse efficienter a consensu liberi arbitrii; nam potius est circa consensum liberi arbitrii, et ab ipso libero arbitrio efficiente talem consensum, praedicto modo cooperando eidem auxilio, ut Concilium Tridentinum dixit [1].

Denique nec etiam propria est locutio, quae in eadem interrogatione habetur, hanc efficaciam auxilii esse a Deo et libero arbitrio ut a duabus causis proprie efficientibus; sed consensus ipse liber est proprie ab his duabus causis vere ac proprie efficientibus; efficientia autem non proprie fit, sed est ipse actualis influxus seu actio, per quam fit liber consensus.

Ex his facilis est responsio ad alias interrogationes.

Ad secundam enim eadem distinctio adhibenda est. Si enim sensus sit, an sit in potestate liberi arbitrii reddere auxilia Dei praevenientia efficacia vel inefficacia, id est actu efficientia vel non efficientia consensum, sic dicendum est esse in potestate nostra reddere inefficacia haec auxilia; quia est in potestate nostra eis resistere et dissentire, si velimus, ut dixit Concilium Tridentinum [2]. Et simili modo est in potestate nostra adhibere cooperationem necessariam, ut auxilium praeveniens efficiat, et sine qua non efficiet.

Quo sensu dico solet tale auxilium reddi efficax a libero arbitrio. Est tamen minus propria locutio; quia liberum arbitrium non dat aliquid ipsi auxilio ut dicatur illud efficax reddere; sed dicitur proprius, liberum arbitrium posse impedire vel non im-

1 *Conc. Tridentinum* sess. 6 cap. 5.
2 *Conc. Tridentinum* sess. 6 cap. 5.

pedire efficaciam divini auxilii praevenientis. Item dicitur proprie liberum arbitrium aliquid conferre ad actionem praevenientis auxilii, sine quo tale auxilium nihil efficiet.

Si autem non sit sensus de actuali efficientia, sed de efficacia auxilii in actu primo (ut terminis scholasticis utamur), sic non est situm in potestate liberi arbitrii reddere inefficax tale auxilium praeveniens, quod efficax supponitur. Quia hoc modo fit sensus compositus, qui includit repugnantia. Sicut [*fol 564r*] non potest homo facere ut illud auxilium non sit congruum, quod Deus praenovit fore congruum.

Si vero non supponatur aliquid, sed simpliciter de illo auxilio sit sermo, sic verum est esse situm in potestate liberi arbitrii ut auxilium praeveniens non sit efficax. Quia in potestate illius absolute loquendo est non cooperari illi auxilio; sine qua cooperatione illud non erit efficax.

Atque hinc patet responsio ad ultimam interrogationem. Nam facta suppositione quod auxilium sit efficax, non stat simul cum illo actualis dissensus liberi arbitrii. Quia in illa suppositione includitur Deum praenovisse, posito tali auxilio, liberum arbitrium fore consensurum. Qua scientia semel supposita, mutari non potest; et in ea fundatur efficacia auxilii, quae praeter sufficientiam ex parte ipsius auxilii, nihil addit nisi infallibilem coniunctionem cum effectu ex praescientia conditionata et ex intentione Dei absoluta, cui humanum arbitrium non resistit.

At vero nulla facta suppositione, et considerato illo auxilio praeveniente secundum suam entitatem et physicam tantum efficacitatem, sic posset stare cum illo actualis dissensus liberi arbitrii. Quia iuxta doctrinam Tridentini Concilii [3], semper est in potestate liberi arbitrii resistere praevenienti auxilio.

Post has responsiones, esset optimum consilium reconvenire interrogantes, et vicissim ab eis interrogare: an primam propositionem admittant in secundo sensu hic reprobato. Et cogerentur suum sensum de physica praedeterminatione declarare; nec poterunt effugere responsionem, cum iustissime interrogentur, quia ex hac interrogatione pendet scire in quo conveniamus vel dissentiamus circa has propositiones.

Simili modo interrogandi sunt: an admittant secundam pro-

3 *Conc. Tridentinum* sess. 6 cap. 5.

positionem in primo sensu supra declarato, id est an actualis efficientia auxilii praevenientis pendeat a concursu liberi arbitrii, a quo proinde possit impediri.

Item, an negent tertiam propositionem in ultimo sensu a nobis probato; et consequenter, an dicant esse aliquod auxilium praeveniens, quo posito, ei non possit resistere liberum arbitrium.

II

De sententia S. Augustini circa praedeterminationem physicam

[*fol. 352r*]

QUAESTIO THEOLOGA: UTRUM EX SENTENTIA AUGUSTINI DETUR MOTIO GRATIAE, QUAE PHYSICE VOLUNTATEM HOMINIS PRAEDETERMINET AD ACTUS SUPERNATURALES?

[Introductio]

Ut brevi possimus comprehendere, unde sint utriusque partis fundamenta vel indicia ex doctrina Augustini petenda, adverto in primis duo esse principalia principia, ex quibus possit necessitas huius physicae determinationis humanae voluntatis a divina elici. Primum est, generalis subordinatio necessaria, quae est inter causam secundam et primam. Secundum est, necessitas divinae gratiae ad opera supernaturalia; ita ut in eis specialiter requirat Augustinus hanc physicam determinationem.

De primo principio nihil dicam, tum quia ex ea parte, qua commune est omnibus operibus humanis, etiam malis, improbabile mihi est illud fundamentum; tum maxime (quod ad praesens spectat), quia illa deductio seu illatio nullum habet in doctrina Augustini fundamentum.

Ubicumque enim aliquid speciale tribuere videtur divinae efficientiae circa hominis voluntatem, loquitur in defensionem gratiae et ut necessitatem illius ostendat. Non ergo agit de motione seu actione Dei propter generalem subordinationem seu dependentiam causae secundae a prima.

Quod plane constabit ex testimoniis statim tractandis; et

quia extra illa opuscula, in quibus pro gratia Dei contra Pelagianos pugnat, nullum invenietur aut afferetur testimonium, quo talem determinationem indicet; sed solam necessitatem divini influxus ad esse cuiuscumque rei vel actionis.

Sic libro 12 de Civitate cap. 25: *Cuius* (scilicet Dei), inquit, *occulta potentia cuncta penetrans incommutabili praesentia, facit esse quidquid aliquo modo est, in quantumcumque est; quia nisi faciente illo, non tale vel tale esset, sed prorsus non esset* [1]. [*fol. 352v*] Et infra: *nec operarios habet, nisi quos ipse creaverit; et si potentiam suam (ut ita dicam) fabricatoriam rebus subtrahat, ita non erunt, sicut antequam fierent non fuerunt* [2]. Et libro 16 cap. 5, expendens illam sententiam Genesis 11 [7] "venite et descendentes confundamus linguam eorum", ait illis significasse Deum *ita se operari per ministros suos, ut sint etiam ipsi cooperatores Dei* [3]. Et loquitur aperte de operibus, quae ab angelis naturaliter fieri possunt; non tamen sine concursu Dei. Ubi nullum est indicium determinationis.

Quin potius in eodem opere de Civitate libro 7 cap. 30 generaliter dixit: *sic* Deus *administrat omnia, quae creavit, ut etiam ipsa proprios exercere et agere motus sinat* [4]. Ex subordinatione igitur causae secundae ad primam nihil, quoad hanc partem colligi potest; nec Augustinus de naturalibus operibus, sed de virtute gratiae locutus est, ubicumque de hac singulari Dei efficacitate sermonem habuit.

Nam, ut ibidem dixit, libro 16 de Civitate cap. 26, expendens promissionem factam Abrahae de procreando Isaac, "benedicam ultra illam (id est Saram) et dabo tibi filium in ea" [cf. Gen. 17, 16]: *in filio promissionis significatur gratia et non natura; quamvis enim et naturalis procreationis excursum Deus operetur, ubi tamen evidens opus Dei est, vitiata et cessante natura, ibi evidentius intelligitur gratia* [5]. Sic ergo, licet Deus omnia naturae opera ut prima causa operetur, tamen cum singulariter Augustinus intendit naturae opera esse dona Dei, evidenter loquitur de gratia et dependentia nostrae voluntatis ab illa in operibus eius.

---

1 *De Civitate Dei* 12, 25: ML 41, 375.
2 *De Civitate Dei* 12, 25: ML 41, 375.
3 *De Civitate Dei* 16,5: ML 41,483.
4 *De Civitate Dei* 7,30: ML 41,220.
5 *De Civitate Dei* 16,26,2: ML 41,505.

Videndum ergo est, an ex efficacitate, quam Augustinus tribuit gratiae, haec determinatio physica colligatur.

[*fol. 353r*] Secundo suppono duo praeterea esse posse principia in materia de gratia, in quibus haec determinatio nitatur. Unum est, principium salutis et omnis boni operis ad pietatem et salutem conducentis non esse ex libero arbitrio, sed ex gratia divina. Aliud est, in electis et praedestinatis, atque adeo in omnibus qui ad Deum supernaturaliter convertuntur, esse quamdam peculiarem gratiam, per quam eis infallibiliter datur ut convertantur, credant, ament vel perseverent; et non tantum ut possint haec facere.

Primum ex his principiis certissimum est in doctrina Augustini, et pro illo pugnavit singulariter post alia opera in libris de Praedestinatione Sanctorum et de Dono perseverantiae; quibus veluti testamentum [habetur] Augustini et ultima eius sententia in materia de gratia. Est enim illud principium de fide certissimum, et in Sacra Scriptura satis expressum, et contra Pelagianos et Semipelagianos definitum copiose in Concilio Arausicano II can. 3,4,5 et 6, et in Tridentino sess. 6 cap. 5 et can. 3.

Verumtamen principium hoc impertinens est ad colligendam ex illo physicam voluntatis determinationem per gratiam. Nec in doctrina Augustini vel minimum aliquod testimonium reperietur, in quo talis collectio fundari possit.

Nam in utroque opere citato et libro I Quaestionum ad Simplicianum q.2, et ubicumque illam materiam tractat, in hoc consistere dicit quod initium salutis sit ex Deo et non ex nobis, quod divina gratia omnia opera nostra praevenit et prima gratiae inspiratio atque vocatio non ex meritis nostris datur, sed ex gratia. *Ut non sint*, inquit ad Simplicianum, *opera praecedentia gratiam, sed consequentia* [*fol. 363v*]; *ut scilicet nemo arbitretur ideo se percepisse gratiam* (utique quoad primum initium eius) *quia bene operatus est, sed bene operari non posse nisi per fidem perceperit gratiam. Incipit autem homo percipere gratiam, ex quo incipit Deo credere vel interna vel externa admonitione motus ad fidem* [6].

Quod ibi [7] et aliis locis, quae mox commemorabimus, late prosequitur. Optime autem et breviter epistola 106, dicens: *cum*

6 *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* 1,2,2: ML 40,111.

7 Al margen se añade: *et optime epist.* 107, es decir *Epist.* 217,2,5: ML 33,980.

fides impetrat iustificationem, non gratiam Dei aliquid meriti praecedit humani, sed ipsa gratia meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici, comitante non ducente, pedissequa non praevia voluntate. Quantumcumque enim cogitavero merita mea, misericordia eius praeveniet me (Ps 58 [11])[8].

Et eodem modo exposuit hoc initium gratiae Concilium Tridentinum sess. 6 cap. 5, dicens: *declarat praeterea iustificationis exordium in adultis a Dei per Christum Iesum praevenient*e *gratia sumendum esse, hoc est ab eius vocatione, qua nullis eorum exsistentibus meritis vocantur.*

Quomodo autem ex hoc primo gratiae principio, quod fit per inspirationem vel excitationem divinam, sequantur in nobis bona opera, an per determinationem physicam voluntatis, vel alio modo, neque ad illud principium pertinet, ut per se notum est, nec cum illo habet coniunctionem, ut ex dicendis evidenter patebit. Satis nunc sit ad id de quo agimus, Augustinum numquam talem collectionem fecisse, nec adumbrasse. Libere enim et sine arrogantia dicam, non semel sed saepius diligenter evolvisse omnia opera, quae Augustinus de hac materia scripsit, magna animi indifferentia et solo desiderio intelligendi veritatem, numquamque aliquid invenisse, quod insinuet vel illud principium aliter intelligere, vel ex illo determinationem physicam [*fol. 354r*] colligi posse. Addo etiam multa occurrisse, in quibus oppositum non leviter significatur; quae in sequentibus commemorabo.

Argumenta pro sententia affirmante

In alio ergo gratiae principio totus huius disputationis cardo versatur. Nam etiam illud principium verissimum est, et in doctrina Augustini longe certissimum.

Quod autem in illo determinatio haec physica voluntatis contineatur, et res ipsa et frequentissima Augustini testimonia suadere videntur.

Res quidem, quia voluntas divina efficacissima est; et quando aliquid definite et effcaciter statuit, fieri non potest quin illud fiat; sed, iuxta sententiam Augustini, Deus ex se solo et ante

8 *Epist.* 186,3,10: ML 33,819.

omnem nostram determinationem ita statuit de salute eorum, qui cum effectu salvantur, et de fide eorum, qui actu credunt, et de paenitentia eorum, qui illam agunt, et sic de aliis; ergo fieri non potest quin ita fiat; ergo per illam voluntatem divinam, vel per media illi proportionata, determinatur voluntas humana ut velit credere, paenitere etc. Quia nec potest resistere efficaci voluntati divinae, nec potest aliter eius operatio esse prorsus infallibilis et conformis voluntati Dei.

Testimonia autem Augustini possent innumera recenseri. Sed pauca et efficaciora commemorabo.

Primum sit ex libro de Praedestinatione Sanctorum cap. 6: *multi audiunt verbum veritatis; sed alii credunt, alii contradicunt: volunt ergo isti, nolunt autem illi. Quis hoc ignorat? Sed cum aliis praeparetur voluntas a Domino, aliis non praeparetur, discernendum est quid veniat de misericordia, et quid de iudicio* [9] [*fol. 354v*]. Ubi interrogo, quid possit Augustinus nomine praeparationis voluntatis, nisi determinationem, intelligere. Aut enim illa praeparatio talis est, ut ei resisti possit; et hoc modo etiam multorum voluntas praeparatur, qui non credunt: alias numquam ex parte gratiae essent sufficienter praeparati ad credendum, et consequenter nec peccarent non credendo. Est ergo illa praeparatio talis, ut ei resisti non possit. Et haec est determinatio.

Secundum Augustini testimonium sumi potest ex eodem libro cap. 8. Ubi eamdem differentiam constituens inter eos, qui, cum idem Evangelium ab eodem praedicatore eodem modo propositum audiant, quidam credunt, quidam non credunt, subdit: *sed qui credunt praedicatori forinsecus sonanti, intus a Patre audiunt et discunt: qui autem non credunt, forinsecus audiunt, neque discunt.* Exponens autem quid sit intus audire et discere, addit: *hoc est, illis datur ut credant, istis non datur: quia nemo venit ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum* [10]. Sentit ergo Augustinus, eos, qui non credunt, ita interius trahi et doceri a Deo, ut omnino credant; ita ut minime possint non credere, si ita interius doceantur. Cum ergo non credant nisi volendo, determinatur prorsus eorum voluntas ut velint credere. Unde de non cre-

9 *De Praedestinatione Sanctorum* 6,11: ML 44,968s.
10 *De Praedestinatione Sanctorum* 8,15: ML 44,972.

dentibus subiungit: si illos docere voluisset, procul dubio venirent et ipsi. Determinarentur ergo prorsus ad volendum.

Sunt praeterea in eodem capite alia difficilia verba, quae eamdem Augustini mentem prorsus ostendere videntur. Afferens enim adversariorum obiectionem, quae nunc etiam frequens est, ait: *quare, inquiunt, non omnes docet?* Et referens aliorum rationem, scilicet quia nolunt discere, contra illam subiungit: *et ubi est quod ei dicitur: Domine, tu* [*fol. 355r*] *conversus vivificabis nos* [*Ps 84,7*]*? Aut si non facit volentes de nolentibus Deus, quid orat Ecclesia secundum praeceptum Domini pro persecutoribus suis?* [11] Sentit ergo Augustinus illos, qui non credunt, ideo non credere quia non convertuntur a Deo, et quia non facit eos ex nolentibus volentes. Qui ergo credunt, ideo credunt quia Deus facit illos ex relentibus volentes. Quid autem aliud est voluntatem determinare, nisi eam facere efficaciter (ita enim plane intelligit Augustinus) volentem aut nolentem.

Ex libro etiam de Dono perseverantiae cap. 1,6,15 et 22 intelligitur aperte Augustinum contra Massilienses, reliquias Pelagianorum, disputando, hanc differentiam constituere inter eos, qui actu perseverant, et eos, qui non perseverant: quod illi gratiam aliquam specialem recipiunt, *quae, si data est,* inquit, *perseveratum est usque ad finem; si autem non est perseveratum usque ad finem, non est data* [12]. At si aperte diceret: talis est illa gratia, ut hominem ad perseverandum determinet, nec possit hic effectus ab illa causa separari. At vero perseverantia non fit sine voluntate. Ergo ex sententia Augustini in his qui actu perseverant, gratia determinat voluntatem eorum ut perseverent.

Explicavit hoc ipsum apertius Augustinus libro de Correptione et gratia cap. 11. Ubi agens de gratiae adiutorio, quod per Christum datur hominibus praedestinatis, tantum ac tale dicit esse, *ut non solum adsit sine quo permanere non possumus, etiam si velimus, verum etiam tantum ac tale sit ut velimus* [13]. Determinatur ergo per talem gratiam, ut omnino velimus.

Et cap. 12 subiungit gravissima verba: *subventum est infirmitati voluntatis humanae, ut divina gratia indeclinabiliter et in-*

---

11 *De Praedestinatione Sanctorum* 8,15: ML 44,971s.
12 *De Dono perseverantiae* 6,10: ML 45,999.
13 *De Correptione et Gratia* 11,32: ML 44,936.

separabiliter ageret, etc. [14]. Ubi etiam obscurissimam differentam constituit inter Adamum et hominem lapsum; a qua provenit ut ille [fol. 355v] licet in magna gratia et rectitudine conditus, non perseveraverit, hic autem, licet infirmus et debilis, frequenter perseveret. *Fortissimo quippe*, inquit, *dimisit atque permisit facere quod vellet, infirmis servavit ut ipso donante invictissime nollent*. Est ergo differentia, quod voluntas Adae non est a Deo determinata ad bonum, nostra autem, si sit hominis electi, determinatur.

Praeterea libro de Peccatorum meritis et remissione cap. 19: *ideo*, inquit, *quisque nostrum bonum opus suscipere, agere, implere nunc scit, nunc nescit, nunc delectatur, nunc non delectatur ut noverit non suae facultatis sed divini muneris esse, vel quod scit vel quod delectatur* [15]. Sicut ergo scientia et cognitio est ex determinatione divina, ita etiam voluntas.

Est etiam egregius locus libro de Correptione et gratia cap. 19, ubi sic ait: *cum homines per correptionem in viam iustitiae seu veniunt seu revertuntur, quis operatur in cordibus eorum salutem, nisi Ille qui quolibet plantante atque rigante dat incrementum, Deus, cui volenti salvum facere nullum humanum resistit arbitrium? Sic enim velle et nolle in volentis ac nolentis est potestate, ut divinam voluntatem non impediat nec superet voluntatem* [16]. Ergo totum hoc negotium ponit Augustinus in divina voluntate, cui nostra resistere non potest. Ponit autem illam antecedentem et ita efficaciter moventem, ut impediri non possit. Quae ergo maior determinatio cogitari potest?

Et ideo dixit idem Augustinus in Enchiridio cap. 103: *nullus hominum salvus fit, nisi quem Deus salvum fieri velit; et ideo rogandus est ut velit; quia si vult, necesse est, fieri* [17].

Est etiam urgens testimonium libro 1 de Gratia Christi cap. 17: *intucantur*, inquit, *atque fateantur non lege atque doctrina sonante forinsecus, sed interna atque occulta ac mirabili et ineffabili potestate operari Deum in cordibus humanis non solum veram revelationem, sed etiam bonam voluntatem* [18]. Non videtur

14 *De Correptione et Gratia* 12,38: ML 44,971s.
15 *De peccatorum meritis et remissione* 2,17,27: ML 44,168.
16 *De Correptione et Gratia* 14,43: ML 44,942.
17 *Enchiridion* 103,27: ML 40, 280. Al margen se añade: *idem epist.* 107, Es decir *Epist.* 217,2,5: ML 33,980.
18 *De gratia Christi et de peccato originali* 1,24,25.ML 44 ,373.

posse clarius tribuere omnipotentiae Dei determinationem voluntatis humanae in operibus gratiae.

Multumque similia sumi possunt ex libro Enchiridii cap. 98 et 99, et libro de Gratia et libero arbitrio cap. 16 et 17: *praebens*, ait, *vires efficacissimas*. Item libro 2 Contra duas epistolas Pelagianorum cap. 9, et libro 4 cap. 6 prope finem, et alibi passim [19] [*fol. 356r*].

Sententia negans

His non obstantibus censeo, numquam fuisse Augustini mentem hunc modum efficacitatis gratiae tribuere, multoque minus esse ad salutem et ad omnia supernaturalia opera humana necessarium, nimirum per physicam praedeterminationem voluntatis, quae in nobis a Deo fiat antecedente ad consensum nostrum.

Moveor autem praecipue triplici fundamento, quae breviter explicabo.

Primum fundamentum

Primum fundamentum est, quia numquam Augustinus hoc propriis et formalibus verbis docuit, non solum utendo nomine physicae determinationis, verum nec absolute voce determinationis aut verbo praedeterminandi. Ego enim nec huiusmodi locutionem in Augustino legi, nec ab aliis proferri video. At in re tam ardua totque difficultatibus implicata, non est Augustino imponendum quod ipse expresse non dixerit. Maxime cum illa verba non sint adeo extraordinaria, quia facile ocurrant: sintque vel unica vel aptissima ad illum effectum explicandum. Mirum ergo profecto est, Augustinum ad significandam illam singularem efficaciam gratiae infinitos alios loquendi modos invenisse, ut mentem suam nobis exponeret, et hunc praeterminisse, qui omnium esset clarior et ad constituendam differentiam inter eos, qui consentiunt vel non consentiunt gratiae, aptior, si in illa physica determinatione voluntatis differentiam ipse constituere voluisset.

Ad hoc fundamentum confirmandum expendo locum citatum Augustini de Praedestinatione Sanctorum cap. 6: *multi audiunt*

19 *Enchiridion* 98 *et* 99: ML 40,277s; *De gratia et libero arbitrio* 16,32: ML 44, 900; *Contra duas epistola Pelagianorum* 2,9 et 4,6: ML 44, 586.618.

verbum veritatis, sed alii credunt alii contradicunt; volunt ergo isti, nolunt autem illi. Quis hoc ignorat? Sed cum aliis praeparetur voluntas a Domino, aliis non praeparetur, discernendum est quid veniat de misericordia, quid de iudicio [20]. Quis non videat, quam sit diversum praeparari voluntatem, vel determinari? Cur ergo non dixit Augustinus discernendum est unius voluntatem determinari, alterius non determinari? Assignare namque voluit Augustinus radicem et rationem sufficientem ex parte Dei, cur hic velit, ille nolit. Si autem Deus determinaret voluntates, quae consentiunt, haec esset unica et adaequata ratio illius diversitatis. At vero Augustinus hanc non reddit, sed solum prae[*fol. 356v*]parationem accommodatam, qua posita, voluntas, gratia coadiuvante, se determinat.

Dices praeparationem hanc includere determinationem, ac proinde perinde fuisse dicere praeparatur, ac determinatur voluntas a Domino. Assumptum patet, quia voluntas tunc praeparatur cum determinatur et convertitur. Ergo si Deus sua sola et efficaci virtute illam secundum Augustinum praeparat, plane etiam determinat.

At haec acceptio verbi praeparandi longe aliena est a mente Augustini in illo loco. Est enim in nostra voluntate duplex praeparatio. Una, quae per se disponit ad iustitiam habitualem, vel ad aliquam virtutem eius, ut ad caritatem, fidem, spem. Alia, qua ad illam dispositionem cum effectu habendam praeparatur voluntas. Prior consistit in aliquo actu libero et humano; et generaliter dici potest conversio voluntatis ad fidem, vel ad paenitentiam, vel ad dilectionem. Posterior vero libera non est, nec requirit nostrae voluntatis consensum; sed ad illum ab illa obtinendum ordinatur.

De priori locutum est Concilium Tridentinum sess. 6 can. 4, cum dixit: *si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum, nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam iustificationis gratiam se disponat et praeparet*, etc. De posteriori vero locutus est Augustinus citato loco.

In cuius etiam doctrina observandum est, interdum praedestinationem ipsam vocari praeparationem. Sic enim libro de

20 *De Praedestinatione Sanctorum* 6,11: ML 44,968s.

Praedestinatione Sanctorum cap. 10 definit praedestinationem, ut sit *praeparatio et praescientia gratiae et beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur quicumque liberantur* [21]. Illa vero praeparatio, cum aeterna sit sicut et ipsa praedestinatio, non est externa, ut sic dicam, sed interna; id est, non est in humana voluntate sed in Deo, nihilque aliud est quam praescientia cum proposito absoluto dandi homini talem finem per talia media. Ex hac ergo aeterna praeparatione manat temporalis, quae inchoatur per divinam vocationem et inspirationem internamque motionem. Et de hac loquitur ibi Augustinus. Nam illa non includit consensum hominis, sed antecedit illum. Quem sensum verba ipsa Augustini prae se ferunt. Ideo enim ait, hos velle credere, quia praeparatur eorum voluntas a Domino. Non ergo loquitur de praeparatione per fidem ad iustitiam, sed de praeparatione ad ipsam voluntatem credendi; quam praeparationem non homo libere facit, sed a Deo illam recipit et per illam praeparatur, non autem determinatur, ut velit.

Unde idem Augustinus libro 2 Contra duas epistolas Pelagianorum cap. 9, hanc praeparationem *tactum Dei* vocavit [22]; atque ita in concordiam redigit duo loca Sapientis: Prov. 8 [25] "praeparatur voluntas a Domino" (secundum LXX), et Prov. 16 [1] "hominis est praeparare animam". Nam in hoc ultimo sermo est de praeparatione sumpta priori modo a nobis exposito, de quo ait Augustinus: *hominis est praeparare cor, non vero sine adiutorio Dei, qui tangit cor.* Et de hoc tactu intelligit alia verba: [*fol. 357r*] "praeparatur voluntas a Domino". Quam vero diversum sit, Deum tangere cor, et illud determinare, satis illa verba eiusdem Sapientiae declarant: "ego sum ad ostium et pulso; si quis aperuerit, intrabo ad eum [Apoc. 3, 20]". Unde concludit eodem loco idem Augustinus Deum per gratiam esse utriusque praeparationis auctorem, sed diverso modo: *quia in una, inquit, cooperatur homini facienti, alteram solus facit* [23]. *Quia multa*, inquit ibidem, *sunt in homine bona, quae non facit homo, nullum autem est in homine bonum, quod non facit Deus ut faciat homo* [24]. Praeparat ergo

21 La famosa definición está en *De Dono perseverantiae* 14,35: ML 45,1014.
22 *Contra duas epistolas Pelagianorum* 2,9,19: ML 44,585.
23 *Contra duas epistolas Pelagianorum* 2,9,20: ML 44,586.
24 *Contra duas epistolas Pelagianorum* 2,9,21: ML 44,586.

Deus hominem ut velit sola sua gratia excitando et inspirando voluntatem bonam, non autem determinando.

Secundum fundamentum

Secundum fundamentum principale hoc modo declaratur. Quia nulla gratia excitans seu praeveniens determinat physice voluntatem; sed gratia per quam Deus, iuxta doctrinam et modum loquendi Augustini hominis voluntatem ita praeparat ut infallibiliter velit quod Deus vult eam velle, seu per quam facit ut velit, etc., est gratia praeveniens, nec de alia loquitur Augustinus in omnibus citatis locis; ergo non loquitur de gratia physice determinante liberum arbitrium.

Maiorem non negant etiam fautores alterius sententiae; vel si negant, in eas angustias incidunt, ut conversionem et consensum nostrae voluntatis spontaneum solum esse fateri cogantur. Qui autem attentius rem considerarunt, id iam negare non audent, ne expressae definitioni Concilii Tridentini sess. 6 can. 4 contradicant. Sic enim dicit ibi Concilium: *si quis dixerit liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti et vocanti, quo ad obtinendam iustificationis gratiam se disponat ac praeparet, nec posse dissentire si velit, anathema sit.* Ubi primum considerandum est, Concilium non loqui de praeveniente gratia sufficiente, sed etiam de efficaci. Quia non solum loquitur de gratia, cui homo potest cooperari, sed cui cooperatur ut se disponat ac praeparet; gratia autem praeveniens, cui homo cooperatur, efficax est in suo ordine. Deinde adverto, quod de eadem gratia praeveniente, cui homo cooperatur, definit posse hominem illi resistere et dissentire si velit, etiam facta suppositione talis gratiae praevenientis; tum quia ipsum verbum dissentiendi et resistendi supponit vocationem, cui dissentiri potest; tum etiam quia cooperatio cum gratia praeveniente supponit illam et facit compositionem illam. Ergo et potestas dissentiendi intelligitur esse etiam supposita et exsistente iam in homine praeveniente et excitante gratia. Unde, licet in ordine ad ipsum consensum non possit homo in sensu composito dissentire cum consentit, id est non possit hos duos actus simul habere, tamen in ordine ad pro-

ximum principium illius consensus, quod est gratia praeveniens, etiam in sensu composito potest homo praeventus et excitatus a Deo, dissentire si velit. Et hic est [*fol. 357r*] planus sensus Concilii. Et ita in eo canone duo simul definit: unum est, hominem vocatum et excitatum a Deo spontanee velle efficiendo consensum cooperandoque divinae excitationi; et libere etiam velle, quia cum indefferentia consentit, id est cum potestate dissentiendi si velit. Certum ergo sit, gratiam praevenientem ut sic non determinare physice voluntatem; quia ubi est praedeterminatio physica non est potestas dissentiendi; est enim clara repugnantia. Et hanc etiam partem esse consentaneam sententiis Augustini, ex sequentibus testimoniis manifestum erit.

Probanda ergo superest subsumpta propositio, scilicet Augustinum de gratia praeveniente loqui in omnibus illis locis, quae ex eius doctrina pro physica praedeterminatione citantur.

Hoc autem ostendo in primis ex illo loco de Praedestinatione Sanctorum cap. 6, ubi totam efficacitatem gratiae per hoc explicat quod praeparatur voluntas a Domino [25]. Ostendimus autem ex eiusdem Augustini doctrina Deum praeparare voluntatem per tactum cordis; tactus autem cordis evidenter pertinet ad praevenientem gratiam. Sic etiam exposuit eamdem praeparationem idem Augustinus de Gratia et libero arbitrio cap. 17, dicens: *quis istam, licet parvam, dare caeperat caritatem, nisi Ille qui praeparat voluntatem, et cooperando perficit quod opedando incipit?* [26]. Operari ergo incipiendo, est praeparare voluntatem apud Augustinum.

Et in cap. 16 praecedenti eiusdem libri illa duo testimonia eumdem sensum reddere docet: "praeparatur voluntas a Domimino" (Prov. 8 [35]), et "Deus est qui operatur in nobis velle" (ad Phil. 2 [13]). Hoc autem testimonium expresse declarat de gratia praeveniente in eisdem locis et saepe alias [27].

Concordat egregie huic expositioni Prosper libro 2 de Vocatione gentium cap. 10 (alias 3). Ubi loquens de Israelitico populo, ita concludit: *quamdiu ergo apud Deum mansit, illa voluntate mansit, quam Deus inspiravit et rexit; quia praeparatur.*

25 *De Praedestinatione Sanctorum* 6,11: ML 44,968.
26 *De gratia et libero arbitrio* 17,33: ML 44,901.
27 *De gratia et libero arbitrio* 16,32: ML 44,900.

sicut scriptum est, voluntas a Domino [28]. Inspirare autem et regere ad praevenientem gratiam spectat. Et ideo paulo antea dixerat, sic Spiritum Sanctum impendere *moderationis suae regimen, ut declinandi ad vitia non adimat potestatem* [29].

Denique Concilium Arausicanum cap. 4, ad probandam necessitatem inspirationis divinae et gratiae operantis, quae eadem est cum gratia praeveniente, inducit illud testimonium: "praeparatur voluntas a Domino"; plane sentiens, hoc munus pertinere ad praevenientem gratiam.

Atque hoc ipsum expresse confirmant verba Caelestini papae epistola ad episcopos Galliae cap. 8: *quid tam libero fecistis arbitrio, quam quod universa in nostrae humilitatis conscientiam detulistis; et tamen instinctu Dei factum esse fideliter sapienterque vidistis. Ideo utique quia praeparatur voluntas a Domino, et ut boni aliquid agant paternis inspirationibus suorum ipse tangit corda fidelium* [30].

Praeterea clarius hoc ipsum ostendo, quia vocatio [*fol. 358r*] divina ad gratiam praevenientem pertinet; immo integra et perfecta vocatio totam praevenientem gratiam complectitur, ut expresse significavit Concilium Tridentinum sess. 6 cap. 5, dicens: *declarat praeterea sancta Synodus, ipsius iustificationis exordium in adultis a Dei per Christum Iesum praeveniente gratia sumendum esse.* Exponens autem quid sit haec praeveniens gratia, subdit: *hoc est, ab eius vocatione, qua nullis eorum exsistentibus meritis vocantur.* Est ergo gratia praeveniens ipsa vocatio. At vero Augustinus in praeallegatis locis aperte docet, gratiam illam singularem praedestinatorum, qua infallibiliter perducuntur quo Deus vult, esse vocationem quamdam occultam, altam atque secretam. Ergo evidenter loquitur de gratia praeveniente, ac proinde non physice determinante.

Minor propositio patet ex illo loco de Praedestinatione Sanctorum cap. 8. Ubi gratiam illam dicit esse internam Patris doctrinam. *Valde*, inquit, *remota est ab oculis carnis haec schola, in qua Pater auditur et docet ut veniatur ad Filium* [31]. Ubi, licet

28 S. Prosper, *De vocatione omnium gentium* 2,10: ML 51,695. Al margen se añade: *videatur Prosper libro 2 de vocatione gentium cap. 24, alias 9*: ML 51,710.
29 S. Caelestinus I, *Epist.* 21 *ad episcopos Galliarum* 8,9: ML 50,533.
30 S. Prosper, *De vocatione omnium gentium* 2,10: ML 50,683.
31 *De Praedestinatione Sanctorum* 8,13: ML 44,970.

non habeat nomen vocationis, habet definitionem eius. Quid enim fuit Christo vocare discipulos, nisi dicere: "venite ad me"? Ergo etiam interna vocatio Patris est interior doctrina, qua docet ut veniatur ad Filium. De hac autem vocatione subdit esse gratiam secretam et occultam, quae *a nullo duro corde respuitur* [32]. Non dixit, respui non potest; sed, non respuitur. Et subdit causam: *ideo quippe tribuitur, ut cordis duritia auferatur*; id est, quia datur ex Dei proposito et congrue, ut aliis locis infra citandis docet.

Atque hanc huius loci expositionem confirmat egregie aliud Augustini testimonium libro 83 Quaestionum q. 68: *quoniam nec velle quisquam potest, nisi admonitus et vocatus (sive intrinsecus ubi nullus hominum videt, sive extrinsecus per sermonem sonantem aut alia signa visibilia), efficitur ut etiam ipsum velle Deus operetur in nobis.* Et infra: *vocatio ergo ante meritum voluntatem operatur* [33]. Est autem hic locus ab Augustino recognitus et probatus libro 1 Retractationum cap. 26, ubi etiam totam hanc doctrinam singulariter confirmat, dicens illam Dei misericordiam, qua dicitur voluntatem nostram praevenire ac praeparare, esse vocationem [34]. Cuius vocationis distributionem, quae in toto genere humano et in singulis hominibus pro temporum varietate et opportunitate fit, altae et profundae [*fol. 358r*] ordinationis Dei esse, in utroque loco confirmat; significans totum hoc negotium, quatenus se tenet ex parte solius Dei operantis, in vocatione, quae hominem hoc vel illo modo praevenit, positam esse.

Qualis autem sit haec vocatio, quando ex Dei firmo decreto datur, ut habeat effectum hominemque convertat, et quod hoc non fiat per physicam determinationem sed per praevenientem gratiam peculiari providentia accommodatam, declarat idem Augustinus expressissime libro de Dono perseverantiae cap. 14. Ubi agens de Tyriis et Sydoniis, quibus vocatio illa specialis data non est, concludit: *ex quo apparet, habere quosdam in ipso ingenio divinum naturaliter munus intelligentiae, quo moveantur ad fidem, si congrua suis mentibus vel audiant verba vel signa*

32 *De Praedestinatione Sanctorum* 8,13: ML 44,971.
33 *De diversis quaestionibus* LXXXIII 68,5: ML 40,73.
34 *Retractationes* 1,26: ML 32,628.

conspiciant, etc. [35]. Et hanc gratiam ait dari electis, non dari autem praescitis. Constat autem totam hanc gratiam ad vocationem et praevenientem gratiam pertinere et ad morale quoddam regimen, non ad physicam praedeterminationem.

Idem latissime q. 2 ad Simplicianum, exponens illud Pauli ad Romanos 9 [13]: "non ex operibus, sed ex vocante, dictum est, quia maior serviet minori". Ponderat illud "ex vocante", totumque opus gratiae ad initium eius revocat, quod a vocatione sumitur. Et ideo ait, neminem posse de suis meritis gloriari; quia fides, quae Dei donum est, antecedit. Nec de fide, quia Deus eam donavit, *inspirando fidem* ex illa misericordia, quae ita praevenit hominem *ut adhuc infideli vocationem impertiret*. Et infra, neminem ait posse gloriari, etiam si credat volens, et subdit: *quia nemo potest credere, nisi velit; nemo velle, nisi vocetur; nemo autem sibi praestare potest ut vocetur; vocando Deus praestat et fidem*. Et infra: *quid est igitur quod sequitur, non est volentis neque currentis, sed miserentis est Dei? An quia nihil velle possumus, nisi vocati, et nihil valet nostrum velle, nisi ut perficiamus adiuvet Deus? Ut velimus, suum esse voluit et nostrum; suum vocando, nostrum sequendo* [36]. Expende, totam rationem tribuendi soli Deo nostrum velle, esse vocationem. Considera, non dixisse suum determinando; quod profecto dicere debuisset, si sentiret. Nam illo modo velle [*fol. 359r*] hominis magis esset Dei, quam ipsius hominis; sed dixit, suum est vocando, quia solam vocationem solus Deus operatur.

Sunt etiam in eadem quaestione valde notanda illa verba: *quia non praecedit voluntas bona vocationem, sed vocatio bonam voluntatem, propterea Deo recte tribuitur quod bene volumus* [37]. Et sic etiam verum dicit esse illud: "non volentis, neque currentis, sed Dei miserentis" [Rom. 9, 16]; quia eius vocatio est effectus bonae voluntatis. Quia vero scriptum est, "multi vocati, pauci vero electi" [Mt 20, 16], ait misericordiam Dei specialem circa aliquos esse, *quia hoc modo vocavit quomodo aptum erat eis, qui secuti sunt vocationem* [38]. Ille autem modus non posset esse determinatio physica; tum quia ostensum est praeve-

35 *De Dono perseverantiae* 14,35: ML 45,1014.
36 *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* 1,2,98: ML 40,1169.
37 *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* 1,2,12: ML 40,118.
38 *De diversis quaestionibus od Simplicianum* 1,2,12s: ML 40,118.

nientem gratiam, qualis est vocatio, non habere hanc efficacitatem physice determinantem, tum etiam quia repugnat praedictis verbis, quibus non in physica determinatione, sed in vocatione congrua et accommodata ponit totum negotium et mysterium gratiae singularis. Prolixa res esset totam illam quaestionem hic transcribere et ponderare. Tamen si attente et sincere legatur, tot habet argumenta hanc sententiam confirmantia, quot verba. Estque illa quaestio magnae auctoritatis inter opuscula de gratia ex sententia omnium auctorum, quia ab eodem Augustino recognita et commendata est libro 2 Retractationum initio capitis 1 [39]. Obiter autem notetur, quod de non electis ibidem ait: *ad alios autem vocatio quidem pervenit, sed quia talis fuit qua moveri non possent, ut eam capere apti essent, vocati quidem dici potuerunt, sed non electi* [40]. Est enim durum quod ait, ita esse vocatos ut moveri non possent; alioqui quomodo verum est fuisse sufficienter vocatos? Sed vel intelligit cum compositione non posse cum effectu, vel certe non intelligit ut non possent moveri ad fidem absolute, sed non potuisse moveri congruenter et accommodate ad eorum dispositionem. Hoc est enim quod ait: *ut eam capere apti essent.*

Est praeterea ad eamdem veritatem confirmandam expres[*fol.* 350r]sus (ut mihi quidem videtur) eiusdem Augustini testimonium libro de Spiritu et Littera, in quo, seipso teste libro 2 Retractationum cap. 37, acriter contra inimicos gratiae disputavit [41]. In illo igitur libro cap. 34, agens de voluntate credendi, sic loquitur: *non ideo tantum istam voluntatem divino muneri tribuendam quia ex libero arbitrio est, quod nobis naturaliter concretum est, verum etiam quod visorum suasionibus agit Deus ut velimus et ut credamus, sive extrinsecus, [...] sive intrinsecus, ubi nemo habet in potestate quod ei veniat in mentem, sed consentire vel dissentire propriae voluntatis est* [42]. Unde aperte constat in suasione illa interna, quae divinitus fit, ponere Augustinum illam efficacitatem gratiae, per quam Deus nostram inducit voluntatem. Unde concludit: *his ergo modis quando Deus agit cum anima rationali ut ei credat, neque enim credere potest quod-*

39 *Retractationes* 2,1: ML 32,629s.
40 *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* 1.2,13: ML 40,118.
41 *Retractationes* 2,37: ML 32,646.
42 *De Spiritu et Littera* 34,60: ML 44,240.

libet libere arbitrio, si nulla sit suasio et vocatio cui credat, profecto et ipsum velle credere Deus operatur in homine et in omnibus misericordia Eius praevenit nos. Consentire autem vocationi, sicut dixi, vel ab ea dissentire, propriae voluntatis est [43].

Solam ergo divinam vocationem dicit esse gratiam illam, qua divina misericordia nos praevenit. Hanc vero tantum abest ut dicat praedeterminare voluntatem nostram, ut potius illa supposita soli libertati voluntatis tribuere videatur assentire vel dissentire, ita ut aliqua nostra explicatione indigeat. Nam dissentire solius voluntatis est; assentire autem libertatis est non solius, sed cum adiuvante gratia; quam his Augustinus non expressit vel quia res erat clara in sua doctrina, vel quia ipsamet vocatio, quae nos praevenit, adiuvat postea, ut infra ex eodem Augustino adnotabimus. Cum autem Augustinus in sensu etiam composito respectu vocationis expresse dicat, illa posita propriae voluntatis esse consentire vel dissentire, aperte supponit vocationem non determinare physice voluntatem.

Expendi praeterea ad rem praesentem potest discursus Augustini tractatu 26 in Ioannem, ubi Augustinus fuse et eleganter tractat verba illa Christi: "nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum" [Io 6, 44]. Et primo ponit obiectionem, dicens: *quid hic dicimus, fratres? Si trahimur ad Christum, ergo inviti credimus, ergo violentia adhibetur, non voluntas excitatur!* Respondet: *Noli cogitare te invitum trahi; trahitur animus et amore.* [44]. Quod variis modis declarat. Et infra ponderans fidem et confessionem Petri, "tu es Christus Filius Dei vivi" [*fol. 360r*], subdit: *vide quia tractus est, et a Patre tractus est, beatus es Simon Bar Iona, quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus qui in caelis est. Ipsa revelatio est attractio* [45]. Ubi revelationis nomine non nudam obiecti propositionem, sed totam vocationem intelligit, ut circa sequentia verba, "erunt omnes docibiles Dei" [Io 6, 45], paulo inferius declaravit dicens: *etsi ab hominibus audiunt, tamen quod intelligunt intus datur intus coruscat, intus revelatur* [46]. Et infra: *videte quomodo trahit*

---

43 Todo este pasaje desde las palabras "unde aperte", omitido por error evidente del copista, ha sido añadido al margen.

44 *In Ioannis Evangelium* tr. 26 n. 2s: ML 35,1607s.

45 *In Ioannis Evangelium* tr. 26 n. 5: ML 35,1600.

46 *In Ioannis Evangelium* tr. 26 n. 5: ML 35,1600.

Pater, docendo delectat, non necessitatem imponendo [47]. Totam ergo hanc tractionem in vocatione constituit.

Et ideo advertit idem Augustinus libro 1 Contra duas epistolas Pelagianorum cap. 19, non dixisse Christum *nisi Pater meus duxerit eum*, quo verbo ad summum posset gratia adiuvans indicari; sed *traxerit eum*, ut necessitatem gratiae excitantis doceret [48]. Huic autem tractioni duos effectus proximos tribuit Augustinus, per quos Deus voluntatem excitat, allicit atque in hunc modum ad se trahit: scilicet veritatem proponere et interius illustrare (quia *nihil fortius animus desiderat quam veritatem*), et voluptatem ac delectationem infundere (quia *trahit sua quemque voluptas*). Quod illis exemplis declarat: *ramum viridem ostendis ovi, et trahis illam; nuces puero demonstrantur, et trahitur* [49]. Quibus declarat tractionem hanc non aliter fieri quam per illuminationem internam obiecti et inspirationem et affectionem voluntatis; quibus delectabile fiat quod proponitur. Et quando haec duo fiunt modo accommodato ut hominem cum effectu moveant, tunc est vocatio secundum propositum, ut loquitur idem Augustinus libro de Praedestinatione Sanctorum cap. 3 et 19 [50]: secundum propositum, inquam, non hominis, sed Dei volentis salvare hominem, et propterea dantis illi congruam et accommodatam vocationem, ut citatis locis ad Simplicianum et de Praedestinatione Sanctorum et Dono perseverantiae declarat, et libro de Correptione et gratia cap. 7, et libro 2 Contra duas epistolas Pelagianorum cap. 9 [51]. Et praeterea eidem vocationi tribuit eisdem locis, semper habere effectum, quia ex certa Dei scientia congruenter confertur.

Atque ita etiam intelligi potest quod dicit libro 2 de Peccatorum meritis cap. 19: *Dominum Deum bonum ideo etiam Sanctis suis alicuius operis iustitiam aliquando non tribuere, vel certam scientiam [fol. 360v] vel victricem delectationem, ut cognoscant non a seipsis, sed ab illo sibi esse lucem, qui illuminantur tene-*

47 *In Ioannis Evangelium* tr. 26 n. 7: ML 35,1610.
48 *Contra duas epistolas Pelagianorum* 1,19,37: ML 44,568.
49 *In Ioannis Evangelium* tr. 26 n. 5: ML 35,1609.
50 *De Praedestinatione Sanctorum* 3,7 19,39: ML 44,965.989.
51 *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* 1,2,13: ML 40,118; *De praedestinatione Sanctorum* 8,15: ML 44:972; *De Dono perseverantiae* 14,35: ML 45.1014s; *De Correptione et gratia* 7,14: ML 45.924; *Contra duas epistolas Pelagianorum* 2,10.22: ML 44,586s.

brae eorum, et suavitatem, qua det fructum suum terra eorum [52]. Ubi per certam scientiam intelligere possumus vel certam scientiam quam Deus habet de futuro effectu si talem vocationem praebeat, vel (magis ad mentem Augustini in eo loco) illuminationem interiorem accommodatam unicuique ad expellendas tenebras eius. Per victricem autem delectationem intelligit suavitatem congruam voluntati, ut sublevetur et dirigatur ad videndas difficultates. Constat autem totum hoc ad gratiam praevenientem pertinere, quam eo loco etiam adiuvantem vocat; quia eadem quae praevenit, postea nos adiuvat, ut infra attingemus.

Ultimo, ut hoc fundamentum concludamus, insinuabo solum quae fuse de hoc argumento tractat Augustinus epistolis 105, 106 et 107. In quarum prima his verbis totum ordinem et effectum gratiae complectitur: *gratia Dei per Iesum Christum non solum remissione peccatorum, sed prius ipsius inspiratione fidei et timoris Dei salubriter impartito orationis affectu et effectu*, sanat infirmitatem nostram [53]. Expende verbum illud: *prius inspiratione fidei et timoris*. Haec enim est gratia excitans, ut Concilium Tridentinum declaravit. Per illam ergo dicitur Deus operari in nobis fidem, timorem et spiritualem sanitatem. Hanc etiam gratiam, adiuvantem vocat in epistola 106, sensu proxime explicato; et per illam dicit operari Deum in nobis velle et perficere (Phil 2 [13]). Et tandem dicit esse vocationem de qua scriptum est (Rom. 8 [30]), "quos praedestinavit, hos et vocavit"; addens: *hic subaudire debemus secundum propositum: sunt enim et alii vocati sed non electi, et ideo non secundum propositum vocati. Quos autem vocavit secundum propositum, illos et iustificavit* [54]. Ecce quomodo singularem illam electorum gratiam ponit in vocatione singulari et accommodata. Et ideo vocat illam ex proposito, utique absoluto et efficaci salvandi hominem. Et idem repetit in epistola 107, ubi fuse declarat vocationem illam non consistere in sola lege aut doctrina, sed in inspiratione occulta per quam praeparatur [*fol. 361r*] voluntas a Domino, et per quam Deus operatur in nobis velle et perficere. Appellat etiam illam vocationem

52 *De peccatorum meritis et remissione* 19,32: ML 44,170.
53 *Epist.* 194,6,30: ML 33,885.
54 *Epist.* 186,1,3; 7,25: ML 33,817.825.

altam atque secretam, *per quam Deus sic hominis agit seu movet sensum ut legi atque doctrinae accommodet assensum* [55].

Totam ergo hanc efficacitatem reducit Augustinus ad hanc vocationem. Si ergo vocatio non inducit physicam determinationem, ut suppositum ac probatum est, plane non loquitur Augustinus de efficacia praedeterminationis physicae, sed de alio genere moralis motionis et inductionis, quem optime insinuant verba proxime citata; quod nimirum Deus ita per hanc gratiam praevenientem agit sensum interiorem hominis, ut tandem ille accommodet assensum. Recte enim dicitur Deus agere sensum hominis, quia in recipienda vocatione et hac gratia praeveniente interiori homo non movetur libere, sed recipit a Deo internam illuminationem et inspirationem. Per eas tamen inducitur homo ut accommodet assensum, voluntarie ac libere cum adiutorio eiusdem gratiae illum tribuendo.

Confirmari hoc potest ex doctrina eiusdem Augustini libro de Correptione et gratia cap. 14 et latius libro de Gratia et Libero arbitrio cap. 20 et 22 [56]. Ubi late exponit hunc motionis modum, quo Deus interdum utitur in cordibus etiam malorum hominum non ex misericordia sed ex iudicio, reddens eis secundum merita eorum, immutans eorum consilia et eorum corda, vel convertens vel permittens converti, ut iustum esse iudicat; non per physicas determinationes voluntatum humanarum, sed per alium sapientissimum modum providentiae suae, libertati humanae suaeque infinitae sapientiae ac suavi providentiae accommodatum.

Tandem, quod magnum argumentum est, ita intellexerunt Augustini mentem duo gravissimi eius discipuli et insignes gratiae propugnatores, Prosper et Fulgentius. Ille enim ad obiectiones Gallorum cap. 5 et 6 diversitatem gratiae in electis et non electis per differentiam vocationis declarat. Nam electorum interiores sensus Deus aperit, ut in eorum cordibus fidei fundamentum ponat [57]. Quomodo autem hoc Deus in electorum cordibus operetur, explicat libro 2 de Vocatione gentium cap. 23 et cap. 26 (alias 8). Et in priori quidem docet dari specialem vocationem

55 *Epist.* 217,2,5: ML 33,980.

56 *De Correptione et gratia* 14,43: ML 44,942; *De gratia et libero arbitrio* 20-22 ML 44,905-910.

57 S. PROSPER, *Pro Augustino responsiones ad capitula obiectionum Gallorum clamantium* 5: ML 51,160.

[*fol. 361v*] *excellentiori opere, largiori munere, potentiori virtute* electorum corda pulsantem. Non dicit physice determinantem [58]. In altero vero subiungit: *hanc quippe abundantiorem gratiam ita credimus et experimur potentem, ut nullo modo arbitremur esse violentam.* Et infra: *gratia quidem in omnibus iustificationibus principaliter praeeminet suadendo exhortationibus, movendo exemplis, terrendo periculis, incitando miraculis, dando intellectum, inspirando consilium, corque ipsum illuminando et fidei affectionibus imbuendo. Sed etiam voluntas hominis subiungitur ei atque coniungitur, quae ad hoc praedictis est excitata praesidiis ut in se divino cooperetur operi et incipiat exercere ad meritum quod supremo semine concepit ad studium, de sua habens mutabilitate si deficit, de gratiae opitulatione si proficit. Quae opitulatio per innumeros modos, sive occultos sive manifestos, omnibus adhibetur; et quod a multis refutatur, ipsorum est nequitiae; quod autem a multis suscipitur, et gratiae est divinae et voluntatis humanae.* Et infra: *ipsa gratia hoc in omni genere medendi atque auxiliandi agit, ut in eo quem vocat primam sibi receptricem et famulam donorum suorum praeparat voluntatem* [59]. Expendamus verbum *praeparandi* prout supra fecimus, et notemus omne auxilium gratiae ad praeparandam, non ad physice determinandam voluntatem ordinari; modum autem praeparationis esse moralem et per excitantem gratiam, ut latissime in superioribus verbis Prosper explicuit. Idem optime contra Collatorem cap. 10 [60].

Eodem modo initium gratiae et praeparationem voluntatis per divinam vocationem explicat Fulgentius libro 1 ad Monimum a cap. 8 ad 17 [61]. Quae prolixum hic esset referre et non necessarium, quia doctrina eadem est.

Hi ergo Patres in Augustini doctrina non agnoscunt aliam gratiam antecedentem nostrum consensum et generantem illum, nisi gratiam vocationis, comprehendentem gratias omnes praevenientes, quibus determinatio illa physica tribui non potest. Ergo nec Augustino potest tribui. Quod ex sequenti fundamen-

---

58 S. PROSPER, *De vocatione omnium gentium* 2,23: ML 51,710.
59 S. PROSPER, *De vocatione omnium gentium* 2,26: ML 51,711s.
60 S. PROSPER, *Contra Collatorem* 10,3: ML 51,241.
61 S. FULGENTIUS, *Ad Monimum* 8ss: ML 65,157ss.

to amplius explicabitur; quod necessarium visum est ut omnibus satisfaciamus [*fol. 362r*].

Tertium fundamentum.

Quoniam praeter gratiam praevenientem vel operantem necessaria est gratia adiuvans seu cooperans, haesitare potest aliquis quomodo ex dicto fundamento absolute concludatur Augustinum nulli auxilio gratiae tribuisse hanc efficacitatem determinandi physice voluntatem humanam. Et ideo addimus hoc fundamentum, in quo addimus, ubicumque loquitur Augustinus de cooperante gratia, numquem tribuere illi hunc effectum, sed potius oppositum significare. Unde potest integra ratio sic formari: omnis gratia actualis, per quam Deus efficit supernaturales actus humanos nostrae voluntatis, sufficienter dividitur in praevenientem et concomitantem seu cooperantem; sed per neutram earum determinat Deus physice hominis voluntatem secundum Augustinum; ergo per nullam.

Maior propositio, praeterquam quod constat ex communi Scholasticorum sententia et (quod caput est) ex doctrina Concilii Tridentini sess. 6, ubi sub nominibus excitantis et adiuvantis gratiae illa duo membra complectitur et nullum aliud agnoscit, colligitur etiam sufficienter ex doctrina Augustini locis proxime adductis: ubi vocationi semper adiungit adiutorium seu cooperationem Dei; et his duobus membris totum gratiae influxum contineri putat. *Nihil* (ait ad Simplicianum) *velle possumus nisi vocati; et nihil valet nostrum velle, nisi ut perficiamus adiuvet Deus* [62]. Ecce vocationem et adiutorium, quibus totus gratiae influxus continetur. Et in Enchiridio cap. 32: *totum*, inquit, *Deo detur, qui hominis voluntatem bonam et praeparat adiuvandam, et adiuvat praeparatam* [63]. Ergo cum hoc secundo genere gratiae totum Deo sufficienter datur, nec aliud fingere necesse est, nec in Augustino habet fundamentum. Nam licet ibidem Augustinus subsequentem gratiam addere videatur, dicens *nolentem praevenit ut velit, volentem subsequitur ne frustra velit*, tamen haec gratia non est diversa in re a praedictis, sed eadem sub diverso

62 *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* 1,2,10: ML 40,117.
63 *Enchiridion* 32,9: ML 40,248.

respectu. Nam gratia, quae dicitur adiuvans respectu operationis seu voluntatis, dicitur subsequens respectu prioris gratiae; et secunda gratia praeveniens dici potest subsequens respectu prioris gratiae, licet respectu voluntatis praeveniens sit. Sit ergo constans, omne gratiae auxilium sub altero illorum duorum membrorum contineri [*fol, 362v*].

Iam vero quod praeveniens gratia non habeat determinare physice voluntatem, satis superque probatum est in superiori fundamento. Possetque (ut existimo) ratione evidenter convinci, quia tota illa gratia consistit in illuminationibus et inspirationibus seu naturalibus, id est non liberis, quibusdam affectibus et motibus voluntatis, qui non possunt connaturalem vim habere ad physice determinandam illam. Sed quia haec pars (ut dixi) iam non negatur, in illius probatione amplius non immoror, et venio ad alteram partem de gratia adiuvante seu cooperante, cui aliqui nunc tribuunt hanc efficacitatem determinandi physice voluntatem humanam.

A quibus in primis postulo ut vel unum Augustini testimonium prodant, in quo efficacitatem hanc adiuvanti gratiae tribuat. Nam de omnibus, quae in prioris opinionis confirmationem adducta sunt, ostensum aperte est, in illis non esse sermonem de gratia adiuvante, sed de praeveniente. Illa autem testimonia sunt potissima, nec aliud facile occurret, nec ab adversariis hactenus allegatum est, quod aliam doctrinam contineat.

Non omittam autem advertere, interdum Augustinum tribuere etiam gratiae illi, qua Deus nostram voluntatem praevenit, eamdem adiuvare, ut libro 2 Contra duas epistolas Pelagianorum cap. 9 inquit: *Dominus admonet ut praeparemus voluntatem, in eo quod legimus hominis est praeparare cor* [Prov. 16, 1]; *et tamen ut hoc faciat homo, adiuvat Deus, quia praeparatur voluntas a Domino* [Prov. 8, 35] [64]. Eadem enim gratia, qua Deus praevenit voluntatem et ita illam praeparat, adiuvat deinceps illam, cooperando per eamdem gratiam praevenientem et influendo in consensum illius. Sicut autem ostendimus, illam gratiam praevenientem (quae non est aliud quam vocatio interna) non determinare physice voluntatem, ita certum est non adiuvare phy-

64 *Contra duas epistolas Pelagianorum* 2,9,19: ML 44,585.

sice determinando, sed alio altiori modo sublevando infirmitatem voluntatis. Nec nomen ipsum adiuvantis, cooperantis, vel concomitantis gratiae aliam requirit efficaciam; neque Augustinus umquam illam significavit.

Quin potius afferre possumus varias locutiones Augustini, in quibus aperte significat, supposita divina vocatione, determinationem voluntatis ipsi recte tribui quia |*fol. 362r*| non omnino determinatur ab alio sed a se, quamvis non sine Deo etiam adiuvante. Hunc plane sensum habent verba illa Augustini libro 83 Quaestionum q. 68: *vocatio ante omne meritum voluntatem operatur: propterea, etsi quisquam sibi tribuat quod veniat vocatus, non potest sibi tribuere quod vocatus sit* [65]. Quid, quaeso, est venire, nisi se determinare ad consentiendum vocationi? Ergo supposita vocatione, non male tribuitur voluntati secundum Augustinum, quod veniat ac se determinet. Non ergo determinatur post vocationem ab aliqua gratia antecedente, quae cooperans sit. Alias non solum non posset quis sibi tribuere quod vocatus sit, verum etiam nec quod determinatus sit, et consequenter nec etiam quod venerit; quia idem sunt.

Simile est illud ad Simplicianum: *ut velimus, suum esse voluit et nostrum; suum vocando, nostrum sequendo* [66]. Nam in verbo sequendi determinationem voluntatis intime esse inclusam, manifestum est. Si ergo voluit Augustinus nostrum esse sequi, nostrum etiam voluit non determinari ab alia antecedente gratia, quam post vocationem non agnoscit Augustinus, ratione cuius tribuatur Deo nostrum velle. Alias etiam et multo magis, dicere debuisset: ut velimus, suum esse voluit nos determinando.

Ad hoc magis explicandum, considero Augustinum numquam tribuere soli Deo ea quae fiunt ab adiuvante gratia, sed Deo et nobis, licet principalius Deo. Et ideo dicit esse necessariam gratiam vocationis, ratione cuius nostra bona opera in solam Dei voluntatem reducuntur, quia dare vocationem solius divinae voluntatis est. Ergo numquam Augustinus intellexit Deum per gratiam adiuvantem operari in nobis sine nobis, sed per excitantem et vo-

65 *De diversis quaestionibus* LXXXIII 68,5: ML 40,73.
66 *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* 1,2,10: ML 40,117.

cantem, ut apertissime docet in Enchiridio cap. 32 [67]. Ergo nulla est adiuvans seu cooperans gratia, qua Deus solus determinet voluntatem nostram. Ergo nulli auxilio gratiae talis effectus tribuendus est.

Hoc vero et fere praecedens fundamentum enervari potest distinctione quadam, nuper inventa, de duplici gratia [*fol. 363v*] praeveniente, una moraliter movente et excitante voluntatem, altera movente physice et applicante cum effectu ipsam voluntatem ad suam conversionem et consensum. Aliqua enim huiusmodi Dei motio necessaria est ad omnes actiones humanae voluntatis; et ideo in actibus supernaturalibus requiritur talis motio quae sit gratia. Et quia ut est a Deo praecedit ordine naturae, ut sic merito dicitur praeveniens. De priori ergo concedunt non determinare physice voluntatem; et de illa voluit loqui Concilium Tridentinum sess. 6 can. 4. Et ideo totam praevenientem gratiam, sufficientem tantum appellat et non efficacem. De posteriori vero aiunt, determinare physice voluntatem, quia est vel physicum principium eius infallibiliter secum habens coniunctam actionem, vel certe est ipsamet actio, qua Deus movet efficaciter voluntatem ad volendum actu. Et ideo hanc gratiam dicunt esse proprium auxilium efficax.

Videturque haec distinctio insinuari in Enchiridio, edito a Concilio Provinciali Coloniensi anni 1536 ut in titulo eius dicitur. Ibi enim, tit. De sacramento paenitentiae, § Sed iterum impii, vers. Septimo retinendum est, duplex distinguitur gratia praeveniens. Et his verbis declaratur: *una, qua Deus praevenit peccatorem ut resurgat; altera, qua peccator, praevenienti Deo assentiens, iam resurgit* [68]. Quae verba non videntur in alio sensu posse commode explicari.

Sed in primis, quoad rem praesentem attinet, illa distinctio duplicis gratiae praevenientis in eo sensu declaratae nullum fundamentum habet in sententia Augustini. Nam in omnibus locis citatis loquitur aperte de gratia praeveniente priori modo; cui tribuit praeparare voluntatem hominis ut velit per illuminationem et inspirationem, per quas facit ut velimus. Item hanc gratiam prae-

67 *Enchiridion* 32,9: ML 40,247s.

68 *Enchiridion christianae institutionis*... Publicado por Juan Gropper en su edición del Concilio de Colonia: *Canones Concilii Provincialis Coloniensis..... quibus adiectum est Enchiridion christianae institutionis*. Coloniae 1538.

venientem vocavit semper operantem, seu per quam Deus solus sine nobis (utique merentibus aut libere operantibus) operatur ut velimus; quamvis ipsum velle nostrum non operetur sine nobis libere consentientibus. Praeter loca autem a nobis citata nullum affertur aliud, in quo alium modum praevenientis gratiae Augustinus tradat. Deinde Concilium Tridentinum non [*fol. 364r*] aliam nos docuit praevenientem gratiam nisi excitatem et vocantem; quam etiam praevenientem Spiritus Sancti inspirationem appellavit can. 3; et can. 4 appellat motionem, cui voluntatem nostram cooperari dicit. Non ergo cogimur ex sententia Augustini aut ex aliquo testimonio fidei illam distinctionem admittere. Quia omnia testimonia Scripturae sufficientissime explicantur de gratia cooperante iuxta sensum Augustini, seu de excitante et adiuvante, quae eadem sunt, apud Concilium Tridentinum; et antiquiora Concilia Milevitanum et Arausicanum de nulla alia gratia praeveniente locuta sunt.

Possunt tamen respondere, quo ad usum vocis pertinet, verum forte esse dictos Patres solum appellasse praevenientem gratiam dictam excitationem et inspirationem ac illuminationem, quia loquebantur de tali gratia praeveniente, quae, quantum est ex se, potest antecedere etiam tempore. Nihilominus tamen, quo ad rem spectat, posuisse etiam alteram motionem, quam sub gratia adiuvante seu cooperante comprehenderunt. Hanc vero ipsam, ad eius efficacitatem explicandam, merito posse nos et debere praevenientem appelare, quatenus naturae ordine antecedit; licet dicatur coaperans quatenus simul aliquo modo est cum influxu nostrae voluntatis. Quae responsio cogit nos, ut a praecissa disputatione de mente Augustini aliquantulum divertentes, rem ipsam breviter examinemus, ut ita clarius ad veram Augustini sententiam, id est ad veritatem ipsam explicandam redeamus.

Interrogo ergo in primis, an haec gratia praeveniens in secundo sensu supra posito, sit aliqua res seu realis motio, quae in nobis fiat, vel sit tantum ipsa efficax voluntas Dei, qua vult nos movere vel nobiscum concurrere ad supernaturales actus. Si hoc secundo modo sit sermo, facile concedemus voluntatem illam divinam secundum se, seu quoad esse, praecedere nostram non solum natura, sed tempore et aeternitate; quatenus ex se praeparata intelligitur ad efficiendum in nobis vel nobiscum tali tempore

talem effectum. Sed numquam Augustinus hanc voluntatem vocavit proprie gratiam praevenientem, nec nos de illa nunc loquimur, sed de gratiae auxiliis seu motionibus, quae in nobis fiunt.

Praeterea voluntas Dei dupli|*fol. 364r*|citer a nobis consideratur, etiam iuxta doctrinam Augustini: scilicet, vel ut praedestinans seu praefiniens, vel ut exsequens. Priori modo non est per sese activa in nobis, sed ex vi illius applicantur gratiae accommodatae ad actum praefinitum. Et de hac voluntate saepius loquitur Augustinus, illamque sub praedestinatione concludit. Et ita haec voluntas vel praedestinatio per se non determinat physice; an vero per aliud id faciat, ex aliis motionibus seu mediis quibus utitur, colligendum est. Voluntas autem ut exsequens dupliciter tantum potest operari in nobis: scilicet, vel dando principium aliquod supernaturale ad volendum, vel concurrendo ad ipsum velle. Illud prius non facit nisi infundendo habitus (quod ad praesens non spectat), vel per motionem propriam gratiae exitantis: de quibus hactenus diximus. Unde constat talem voluntatem divinam non aliter movere voluntatem nostram, quam moveant dictae motiones et excitationes; quia per illas solum movet. Et si quid aliud fingitur, nec fundamentum habet in Augustino vel Conciliis, nec explicari potest quid vel quale illud sit. Haec ergo Dei voluntas comprehenditur sub gratia praeveniente primo et proprio modo sumpta, tamquam proprium principium eius et tamquam operans per illam. Quod si sit sermo de voluntate Dei ut praebente concursum actualem ad consensum, sic eius consideratio non pertinet ad principia gratiae sed communis est omnibus actibus voluntatis, etiam naturalibus, non solum bonis sed etiam malis, ut statim in principio quaestionis in primo puncto notavi. Nec invenitur apud Augustinum vel alios Patres aut Concilia, quod in hoc genere aliquid peculiare tribuant operibus gratiae quantum ad modum concurrendi vel praemovendi per ipsum concursum. Nec est ulla necessitas id fingendi, cum necessitas huius concursus, ex eadem subordinatione et dependentia secundae causae a prima oriatur; quae in modo eadem est, quamvis quoad genus actionis sit altioris ordinis et requirat influxum Dei altioris ordinis; sicut ad actiones spirituales necessarius est concursus spiri-

tualis, atque ita altior quam ad actiones corporales, non tamen alio modo datus, nec cum alia motione. [*fol. 365r*].

Quod si dicant (ut sentire videntur), hanc motionem praevenientem esse aliquid in nobis receptum, pertinens ad ordinem gratiae, postulabo rursus, an sit aliquid distinctum ab ipso actu naturali quo voluntas consentit et ab intrinseca emanatione eiusdem actus a nostra voluntate, vel sit ipsemet actus quatenus prius natura emanat a Deo quam a nobis. In hoc enim variant auctores contrariae sententiae. Quidam existimant, hanc gratiam praevenientem esse motionem quamdam impressam a Deo solo nostrae voluntati, realiter distinctam a libero consensu eiusdem voluntatis, eamque ad illum ita determinantem ut illa motione posita nulla ratione possit nostra voluntas non prodire in actum propter quem datur illa motio. Quod si inquiras, quidnam sit haec motio, per quid fiat, et ad quid terminetur, et quae sit necessitas eius, respondent necessitatem esse ut causa secunda ultimate applicetur, moveatur et perficiatur a Deo ad efficiendum suum actum secundum. Quia causa agens efficiendo perficitur, cum exeat de potentia in actum; necesse est ergo ut in se recipiat id quo perficitur, quod necessario esse debet proportionatum actioni, et a Deo ut a prima causa proportionata. Ergo in ordine ad actus supernaturales debet esse efficax motio gratiae, quae non per aliam sed per seipsam fit, nec terminatur ad aliud quam ad ipsummet actum quem voluntas libere elicit. Est enim actio et influxus Dei in talem seu ad talem actum. Hic enim influxus seu concursus Dei tam in his actibus, quam in omnibus actionibus causarum secundarum quasi duas partes vel actiones habere dicitur: unam in ipsamet causa secunda, ut igne verbi gratia, vel in potentia ipsa voluntatis, cui praebet peculiarem quemdam modum et applicationem necessariam ut eliciat actum; quam necesse est esse a solo Deo, quia omnino praecedit actionem causae secundae, quae nondum completa intelligitur cum omnibus conditionibus antecedentibus requisitis ad agendum, sed ad hoc datur ut illa compleatur. Aliam in ipsamet actione causae secundae, ignis verbi gratia vel voluntatis, quia etiam necesse est ipsammet actionem immediate manare a Deo, non tamen solo, sed simul cum causa seu voluntate iam completa in actu primo et applicata. Unde influxus [*fol. 365v*]. Dei quoad hanc secundam partem dicitur esse simul cum influxu

voluntatis seu causae secundae; quoad priorem vero partem dicitur antecedere ordine naturae et causalitatis, quia illa prior motio est ratio et causa ipsius actionis causae secundae. Illa ergo est quae in operibus gratiae dicitur determinare nostram voluntatem.

Haec sententia sic exposita redit ad primum fundamentum de subordinatione causae secundae ad primam quoad actualem concursum per modum actualis motionis vel applicationis praeviae et realiter distinctae ab ipsa actione causae secundae. Quod fundamentum, ut alienum a materia de divina gratia in qua versamur, supra reliquimus. Quia vero adversarii semper ad illud redeunt et Augustino tribuunt, postulamus vel unum verbum Augustini in quo illum motionis modum indicet. Nam in omnibus libris vel opusculis de gratiae necessitate et efficacia nihil tale potuimus invenire.

Deinde auctores, qui sic philosophantur, totam causam ex parte Dei cur ex duobus vocatis unus consentit alius non consentit, ponunt in hac parte concursus divini actualis, quae consistit in illa praevia motione ex parte potentiae et in reliquis auxiliis excitantibus, id est in inspirationibus, illuminationibus, etc. non censent esse aequales eos, quorum unus convertitur et non alius. At Augustinus numquam posuit hanc differentiam in tali motione, sed in ipsamet vocatione, quae unum ita suadet ut etiam persuadeat, et non alium.

Praeterea illa motio, ut praevia est, non est actus vitalis nec in illa recipienda nostra voluntas active se habet, sed mere passive ut per illam afficiat suum actum. Augustinus autem semper explicat illam gratiam antecedentem et differentiam eius qui convertitur ab eo qui resistit, per actus vitalis percipiendi veritatem et delectandi se in veritate proposita terroris etc., ut in secundo fundamento late explicatum est.

Ad haec, Augustinus revocat differentiam in vocationem altam atque secretam. At si negotium totum consistit in illa motione, nullum |*fol. 366r*| est secretum nec mysterium proprium gratiae, sed eadem ratio differentiae erit in hoc genere actuum, quae est in omnibus aliis operibus voluntatis, etiam peccatis. Nam ex duobus aequaliter tentatis, unus consentiet determinatus a Deo, alius non consentiet quia non movetur a Deo concurrente cum ip-

so. Haec ergo satis indicant quam sit haec ratio dicendi a mente Augustini aliena.

Quam vero in se difficilis sit, variis modis demostrare possem. Sed quia hoc non est hic per se intentum, indicabo solum.

Primo enim illi auctores coguntur similem praemotionem divinam ponere ad omnes actus ordinis naturalis, etiam peccaminosos. In quo et nihil peculiare quoad hanc partem gratiae tribuunt, et vix explicare possunt quomodo consensus hominis in peccatum non principaliter refundatur in Deum.

Secundo difficillimum est iuxta illam sententiam intelligere quomodo voluntas nostra libere se exerceat in actum consentiendi. Nam stante tota gratia excitante (ut in nostra materia loquamur) sufficiente ac necessaria ad volendum, voluntas non potest prodire in actum volendi nisi prius natura a Deo recipiat illam motionem actualem, quae dicitur esse distincta realiter ab actu volendi et ad illam non active sed passive tantum concurrere voluntatem nostram. Posita autem illa motione, impossibile est voluntatem contineri quin eliciat actum. Ubi est ergo libertas? Parum enim refert, quod haec necessitas sit suppositionis vel sensus compositi, cum suppositio antecedat independenter omnino a voluntate agente, et necessitate naturali secum afferat influxum in actum non solum ex parte Dei, sed etiam ex parte voluntatis.

Tertio non est minus, sed fortasse magis difficile ad intelligendum, quomodo sit in manu hominis habere hanc motionem a Deo, qua determinetur ad consensum. Nam receptio non est in manu patientis, sed agentis: quia libertas formaliter non consistit in passione, sed in actione, ut satis significavit Concilium Tridentinum sess. 6 can. 4. Sed ad hanc mo[*fol. 366r*]tionem tantum passive se habet nostra voluntas iuxta illam sententiam, quae prorsus destruitur si dicatur voluntas nostra agere hanc motionem (quia iam non erit re ipsa distincta ab actione voluntatis nostrae, nec prior causalitate quam effectus eius, solum ergo passive ad illam se habet); ergo formaliter (ut sic dicam) non est in manu eius. Non vero dici potest esse antecedenter, seu secundum aliquam dispositionem. Quid enim aget voluntas nostra ut illam motionem a Deo recipiat? Quidquid enim illud esse dicatur, vel est actus liber vel non. Hoc secundum constat dici non posse, quia actus non liber nec dispositio humana est, nec est in

hominis potestate. Si vero dicatur primum, ad illum requiritur alia motio, et de illa iterum quaeram; et sic procedemus donec vel sistamus in dispositione libera ad quam non sit necessaria illa motio (quod est contra hypothesim), vel fateamur non esse in potestate voluntatis se disponere, et consequenter nec habere illam motionem. Quod si hoc tandem concedant, consequenter etiam fateantur necesse est, non peccare hominem sufficienter vocatum, qui non consentit: quia non habuit a Deo hanc motionem sine qua exire non potuit in consensum liberum, et ad illam recipiendam nihil agere potuit, neque etiam illi ponere impedimentum contrarium nisi ex contraria etiam motione, per quam Deus suo etiam arbitrio illum praevenit.

Quarto explicare non possunt, quid sit haec motio. Nam si est pura actio, et ideo per seipsam fit, quem habet terminum? Neque enim dicere possunt nullum habere, quia hoc de omni actione sine ulla probabilitate dicitur; et licet fortasse in immanentibus tolerari posset, non tamen in transeuntibus: illa autem motio, cum sit actio solius Dei, transiens est. Si vero habet pro termino ipsum actum volendi, quomodo ponitur ab illo realiter distincta? Cum actio, praesertim transiens, non distinguatur a termino. Item ad illum actum est alia actio, quae simul est a Deo et voluntate. Quid ergo necesse est etiam actionem multiplicare? Si autem illa motio est qualitas aliqua (tertium enim membrum fingi [*fol. 367r*] non potest), illa fiet a Deo per propriam actionem, vel immanentem in Deo, vel transeuntem in voluntatem nostram, iuxta varias opiniones quae ad praesens non referunt.

Quinto illa actio ut sic non amplius movet nisi ad illam qualitatem, et illa qualitas postea erit principium agendi cum ipsa voluntate et indigebit suo actuali influxu Dei ut primae causae. Ergo oportebit hunc influxum prius iterum recipi in illa qualitate, et sic in infinitum. Vel certe, si in illa necessaria non est nova motio, nec in calore vel voluntate aut aliis principiis agendi erit necessaria illa nova qualitas ex ratione subordinationis ad primam causam, sed solum actualis influxus in suam actionem ultra virtutem agendi, quam dari etiam et conservari a prima causa necesse est.

Propter hoc ergo alii tandem dicunt hanc motionem non esse rem distinctam ab ipsomet actu voluntatis, quo consentit libere

Deo prius natura influente in ipsummet actum. Qui influxus non est quidem res distincta ab ipsamet actione, qua talis actus fit, sed est eadem actio ut a Deo; tamen quia prius natura est a Deo, ideo per illum dicetur Deus applicare et praemovere voluntatem atque adeo determinare illam, salva libertate, quia in re non fit illa actio sine cooperatione libera ipsius voluntatis. Haec vero sententia in re non discordat a nostra, et ideo cum illa non est de nominibus contendendum.

Ad tollendam autem ambiguitatem verborum placet magis uti hac voce *prius causalitate*, quam illa *prius notura*. Nam influxus Dei per actualem concursum dici potest prior natura propter independentiam, nobilitatem et universalitatem; non tamen dici potest proprie prior causalitate, ita ut voluntas nostra ideo determinetur ad operandum quia Deus per suum concursum illam determinat: quia cum illa determinatio sit una indivisibilis actio a Deo et a voluntate, non potest habere causalitatem realem in seipsam secundum diversos respectus, qui magis consideratione nostra quam re ipsa distinguuntur. Non est ergo ab una causa quia est ab alia, sed unaquaeque se determinat cooperante alia. Quod necesse [*fol. 367r*] est fateantur etiam auctores prioris sententiae, distinguentes duplicem influxum Dei: unum in causam secundam, alium in effectum et actionem eius. Nam quoad hunc secundum, plane ponunt hanc simultatem sine alio ordine causalitatis. Ita ergo nos loquimur simpliciter de concursu primae causae ut sic, quatenus datur causae secundae iam sufficienter constitutae in actu primo cum omnibus conditionibus requisitis ad agendum. Ille enim datur solum in actualem actionem: et ideo non est distinctus ab illa, nec potest ordine causalitatis illam antecedere. Hoc autem supposito nulla est propria praedeterminatio physica humanae voluntatis per concursum vel influxum Dei, sed est sola effectio eiusdem actus cum ipsa voluntate, quae aliis titulis dici potest prior natura. In efficiendo autem non praevenit proprie voluntatem nostram: et ita non potest hic concursus, ut datur ad supernaturales actus, proprie vocari gratia praeveniens, nec huius appellationis vestigium in Augustino inveniturs sed cooperantem vel adiuvantem gratiam illam vocat.

Scio adhuc manere questionem de voluntate illa Dei, a qua hic concursus seu influxus procedit. Quia illa est absoluta et ef-

ficax voluntas Dei, et exsequens ad extra, et antecedens nostram determinationem. Nam ab aeterno posita est, et non ex praevisione nostri actus (id enim repugnat); ergo antecedenter ad nostros actus; ergo per efficaciam illius voluntatis dicetur nostra voluntas praedeterminari. Sed ad hoc respondendum est, voluntatem illam Dei, licet in suo esse ac determinatione antecedat aeternitate nostrum consensum, tamen causalitatem non poni ut antecedentem sed ut concomitantem. Quia per illam solum vult Deus concurrere nobiscum. Et ito virtute includit conditionem et concomitantem influxum liberi arbitrii, quia non vult Deus eius libertatem violare seu temerare, ut alibi loquitur Chrisostomus. Nam licet posset Deus absoluto actu suae voluntatis nostram movere et praedeterminare, id tamen necessarium non est ad concursum primae causae, cum satis sit dicta [*fol. 368r*] voluntas concurrendi. Nec stare posset cum libertate voluntatis, ut alibi latius declaratum est. Et ob eamdem causam etiam in operibus gratiae non est necessarius ille modus concursus vel motionis per talem voluntatem Dei; alias non esset in potestate hominis, qui reipsa convertitur, habere talem concursum; quia Deus non habuit voluntatem dandi illum, et non est in potestate hominis facere ut Deus habeat talem voluntatem. Non ergo imputabitur tali homini quod non se convertat, quia sine illo concursu converti non potest. Et e converso non est ille modus concurrendi accommodatus libertati eorum qui convertuntur ut vulgari argumento de antecedente suppositione (quae ex voluntate non pendet ut ponatur et illi positae resistere non potest) ostendi facile potest. Non ergo datur hic concursus per modum causalitatis antecedentis respectu liberae voluntatis creatae, sed solum per modum concomitantis et adiuvantis illam ad causandum actum. Nec in Augustino (ut ad institutum semper revertar) verbum aliquod invenis, quod aliud indicet.

Unde ad testimonium illud ex Enchiridio Coloniensi non esset mihi necessarium respondere, tum quia illud non est testimonium Augustini, nec ibi aliquis locus Augustini affertur ex quo distinctio illa auxilii praevenientis sub illis verbis colligatur, tum etiam quia liber ille non habet auctoritatem Concilii Provincialis, sed solum cuiusdam catechismi editi et probati ab illa Provinciali Synodo. Nec nobis constat, an in ipsamet Synodo et immediate ab

ipsa fuerit totus recognitus et probatus, an vero per alios quibus id munus commissum est [69].

Deinde ostendo distinctionem illam de duplici gratia praeveniente, prout in illo libro explicatur, non esse datam propter duplicem gratiam praevenientem, sufficientem scilicet et efficacem. Quia in utroque membro illius invenitur gratia efficax, ut ex discursu illius doctrinae constat.

Nam prior gratia praeveniens dicitur esse illa, qua Deus homines praevenit ac incitat ut resurgant; ad quam pertinere dicuntur interni motus cogitationis sanctae circa Deum vel peccatum, terror gehennae, affectio aliqua boni, itemque speciales occasiones quas Deus offert ut excitentur [*fol. 368r*] hi motus, scilicet verbum Dei, adversitas aliqua, bonum exemplum alterius etc. Deinde vero subditur, ex hac gratia praeveniente prius quam ad iustificationem perveniatur oriri saepe actus bonos, liberos et aliquo modo supernaturales, disponentes hominem paulatim ad iustificationem; ut sunt orare, vitare aliquod peccatum, restituere alienum, facere eleemosynam etc. Et in hoc genere ponitur etiam fides et aliqua conversio voluntatis, quae appellatur praeparatio ad gratiam iustificationis; de qua intelligitur illud 1 Reg 7 [3]: "*praeparate corda vestra Domino*": et illud Act 3 [19]: "*paenitemini et convertimini*". Immo ita declaratur dispositio quam habuit Cornelius (Act 10 [1]), ut impetraret a Deo adventum Petri. Ex qua doctrina evidens est, illam gratiam praevenientem, quae in illo priori membro collocatur, non esse sufficientem tantum, sed etiam efficacem quoad actus humanos, propter quos proxime confertur. Non enim dicitur gratia efficax solum per ordinem ad aeternam salutem, nec solum per ordinem ad iustificationem, sed etiam per ordinem ad singulos actus supernaturales. Est enim gratia seu vocatio efficax ad fidem illa per quam datur alicui ut credat, etiamsi non detur illi ut convertatur. Idem est de spe et de quocumque alio opere pietatis, ut tale est. Et ita loquitur Augustinus ubique et est per se res clara; quia gratia, quae suum habet proprium effectum, est efficax. Item ibi

69 El *Enchiridion christianae institutionis* es en efecto obra de Gropper y fué compuesto después de terminado el Sínodo. En él se reflejan las ideas de su autor sobre la justificación. Cf: J. HEFNER: *Die Entstehungsgeschichte des Tridentiner Rechtfertigungsdekretes* (Paderborn 1909) 165-181.

intervenit non solum gratia praeveniens, sed etiam cooperans seu adiuvans, quia haec necessaria est ad singulos actus pietatis; ergo intercedit gratia efficax. Denique ibi determinatur voluntas ad tales actus liberos credendi, sperandi, dandi eleemosynam cum respectu aliquo supernaturali, et non determinatur a tali gratia praeveniente; ut supra generaliter probatum est, et in praedicto Enchiridio supponi videtur in § Ergo cum peccator etc.: *interim nos ante iustificationem nihil facimus, nisi quod bonis inspirationibus Dei non repugnamus, sed assentimur* [70]. Quoad hunc ergo assensum vocatio illa efficax est, eiusque efficacia non in illa determinatione consistit. Et ita quoad hanc partem tota illa doctrina plurimum favet nostrae sententiae.

Additur vero ibidem, post has praeparationes accipere peccatorem aliam praevenientem gratiam et iustificantem, qua voluntas [*fol. 369r*] sanatur, ut sancta Dei adiutorio legem impleat: quam nulla praecedunt merita, ipsa est enim qua iustificatur impius meritis autem impii non gratia sed poena debetur. In quibus verbis videtur esse sermo de ipsa infusione iustitiae habitualis. Nam illa sola est, quae ex impio facit iustum et quae sanat hominem redditque illum dignum meriti de condigno. Quae omnia illi posteriori gratiae praevenienti ibi tribuuntur. Iuxta quem sensum, sub actibus prius numeratis, qui ex priori gratia praeveniente manare dicuntur, comprehendi debet etiam contritio seu ultima dispositio ad iustitiam habitualem; quia ante hanc praeparationem non potest absolute dici nec ut certum promitti quod post tales actus accipiat homo gratiam iustificantem. Et sane haec loca Scripturae, quae ibi afferuntur, multum favent huic interpretationi. Nam in illis sermo est de praeparatione sufficiente ad iustificantem gratiam, ut patet de verbis Petri: "paenitemini et convertimini" [Act 10, 19]. Atque ita fit, ut illa prior gratia praeveniens sit in suo genere sufficiens et saepe etiam efficax ad actum liberum et supernaturalem absolute necessarium ad gratiam iustificationis consequendam. Et tamen adversarii fatentur illam gratiam praevenientem, de qua loquitur ibi Enchiridion, non esse ita sufficientem natura sua ut determinet voluntatem humanam ad illum actum, ad quem movet talis gratia praeveniens. Ergo gratia sic effi-

70 *Enchiridion christianae institutionis.*

cax et sic praeveniens non est necessaria ad iustificationem. Solum videri potest novus ille modus loquendi et vocandi gratiam praevenientem ipsam infusionem iustitiae habitualis; et sine dubio hic modus loquendi non est Augustini, nec illo reperietur. Potuit tamen probabili ratione introduci, tum quia Scholastici illo modó aliquando loquuntur (nam S. Thomas et alii habitus ipsos infusos numerant inter gratiam operantem), tum etiam ut significaretur gratiam illam praecedere omne meritum proprium et de condigno, etiamsi sequatur post multos actus bonos natos ex praecedentibus auxiliis, ut ibidem statim fuse explicatur, quasi insinuando hanc rationem illius appellationis; tum denique quia, licet infusio gratiae iustificationis habeat rationem gratiae subsequentis respectu vocationis et aliorum auxiliorum et actuum praecedentium, tamen est gratia praeveniens respectu omnium [*fol. 369v*] actuum, per quos proprie meremur coram Deo. Et ita illa distinctio duplicis gratiae praevenientis nihil obstat doctrinae a nobis datae, sed addit solum quemdam loquendi modum.

Unum vero superest (nihil enim difficultatis dissimulare aut occultare debeo) in illomet loco Enchiridii, quod nobis negotium aliquod facessere posse videatur. Adduntur enim statim in § Hanc autem, haec verba: *hanc autem gratiam iustificantem voluntas nostra, ut supra diximus, comitatur ac veluti pedissequa subsequitur; non quidem tempore, sed causa tantum et natura. Voluntas enim in iustificatione nostra gratiae quodammodo cooperatur, sic ut iustificatio nostra sine voluntate et consensu accipientis no perficiatur* [71]. In quibus verbis in primis videtur requiri ad iustificationem novus actus voluntatis, praeter omnes illos qui fieri possunt per priorem gratiam praevenientem; et ita in eis non videtur esse sermo de ultima dispositione, sed tantum de remotis. Deinde significat hunc actum voluntatis ita comitari iustificationem, ut ex infusione ipsiusmet gratiae iustificantis efficaciter et infallibiliter consequatur. Ideo enim dicitur, voluntatem nostram esse pedissequam non prioritate temporis, sed naturae; quod non posset esse in universum verum, nisi emanatio talis actus a gratia iustificante esset ex absoluta et omnimoda efficacia, atque adeo cum physica determinatione voluntatis. Indicatur praeterea,

71 *Enchiridion christianae institutionis*.

cum illa efficacitate praeveniente stare cooperationem nostrae voluntatis sufficienter liberam; quia sine hoc libero consensu non potest perfici iustificatio. Hoc autem ipsum est quod alii doctores generaliter docent de omni consensu libero. Et sane si in uno non repugnat, neque in ceteris repugnabit. Denique suppoñi in ea doctrina videtur, hunc actum voluntatis, quo ipsa acceptat iustificationem suam, in nullo genere causae antecedere infusionem gratiae iustificantis, sed tantum subsequi ordine naturae, et tempore comitari; ideoque gratiam illam iustificantem eiusque infusionem esse simpliciter praevenientem respectu talis actus, licet sit subsequens respectu aliarum gratiarum.

Difficultas vero haec nascitur ex vario usu harum vocum gratiae praevenientis, subsequentis, comitantis et iustificantis [*fol. 370r*]. Nam duo prima saepe sumuntur respective; et gratia, quae dicitur praeveniens respectu unius actus, est subsequens respectu alterius gratiae vel actus; et idem fere est de concomitante. Gratia autem iustificans, seu iustificatio, interdum sumitur pro infusione gratiae habitualis, interdum vero pro tota mutatione ut includit ultimam motionem Dei, qua facit voluntatem perfecte converti et praeparari ad infusionem gratiae sanctificantis, quam statim recipit. Insinuatur ergo in illis verbis opinio illa, quae asserit, in iustificatione peccatoris contritionem ipsam, seu dispositionem ultimam, oriri ab habitibus; et ideo infusionem gratiae sanctificantis habitualis ordine naturae antecedere talem dispositionem et illam secum afferre, consentiente voluntate nostra. Qui consensus, licet sit prior natura quam gratia habitualis ut in nobis recepta atque informans et sanctificans, non tamen est prior ullo modo quam infusio eiusdem gratiae ut est a Deo movente voluntatem nostram. Haec ergo gratiae infusio vocatur ibi gratia praeveniens illo secundo modo, iuxta hanc interpretationem.

Quae quidem doctrina sic intellecta, licet inter Scholasticos probabilis sit, non tamen est certa, nec in Augustino habet fundamentum, quod ego sciam, vel ab his doctoribus scholasticis allegatur. Ex illa tamen non sequitur determinatio physica. Quia tota illa praemotio vel infusio Dei potest habere infallibilem connexionem cum voluntatis libero consensu, non ex sola efficacitate physica, sed adiuncta simul praescientia conditionata, sicut de

vocatione congrua dicimus. Et ita nihil urgent omnia quae proponuntur. Nihilominus non censeo doctrinam illam in se veram esse, nec etiam in illo libro fuisse intentam. Primum non potest hoc loco ex professo ostendi. Declaratur autem breviter ex Concilio Tridentino sess. 6 cap. 7, dicente: *hanc dispositionem iustificatio ipsa consequitur* etc. Et infra docet, *iustitiam unicuique infundi iuxta uniuscuiusque dispositionem*. Idem can. 3 et 4. Ex qua doctrina plane colligitur, dari ex parte nostra cum divinae gratiae auxilio dispositionem aliquam, cui commensuratur gratiae iustificantis infusio; et consequenter dari in nobis dispositionem ad ipsam infusionem gratiae iustificantis, non solum prout recipitur in nobis sed etiam prout a Deo fit. Praeter [*fol. 370v*] quam quod haec distinctio nec in philosophia habet fundamentum nec intelligi plane potest. Quia non est aliqua dispositio ad formam, quae non sit etiam dispositio ad actionem et passionem per quam fit et recipitur talis forma. Nam dispositio in suo genere determinat agens ut tanta et tali actione, et non alia, inducat formam. Alioqui si agens ex se et sine respectu ad praeviam dispositionem inducit tantam actionem, necessario forma erit independenter a dispositione. Accedit praeterea in praesenti, quod dispositio illa debet fieri a voluntate. Si autem fit per habitualem gratiam, necesse est ut illa gratia supponatur non solum manans a Deo, sed etiam in facto esse; quia habitus non est principium cooperans cum voluntate, nisi ut efficiens illam, nec forma agit aliquid prout est in fieri prius quam sit determinata et in facto esse. Non est ergo in se vera illa sententia. Quod autem nec in illo Enchiridio fuerit intenta, ex sequenti puncto facile constabit.

Respondeo igitur, illam etiam gratiam praevenientem, quae in illo secundo membro ibi collocatur, esse propriam gratiam excitantem per illuminationem, inspirationem etc.; solumque distingui a priori membro, quia datur immediate ad elevandam voluntatem ut eliciat ultimam dispositionem ad gratiam, prior vero datur ad remotiorem dispositionem. Hic sensus patet ex discursu illius §. Hanc autem gratiam, ubi late explicatur quomodo voluntas consentiat suae iustificationi, non sua sola libertate, sed praeventa hac gratia et adiuta. Et tamen subditur: *itaque totum Deo recte ascribitur, qui voluntatem nostram, quam creando nobis impertiit, gratia sua praevenit et excitat torpescentem ut lapsum*

suum nolit, postea corrigit nolentem ut resurgere velit, postremo adiuvat volentem ut resurgere possit. et sic salus nostra Dei gratuitum est donum [72]. Ubi dispositio proxima et remota insinuatur et gratia utraque praeveniens, excitans dicitur, cui subiungitur adiuvans ut dispositio consumetur. Unde fit, per gratiam iustificantem ibi non intelligi solos habitus infusos, sed etiam [*fol. 371r*] omnem illam motionem gratiae, per quam proxime Deus movet hominem ut se perfecte disponat et consentiat, usque ad sanctificantis gratiae infusionem. Haec autem motio et mutatio tota sequitur regulariter post dispositiones remotas, ut Concilium Tridentinum late describit, et illud ipsum est intentum in illo Enchiridio, et nihil aliud. Non participat autem illa motio vel excitatio ultimam rationem et nomen gratiae iustificantis, nisi quando ita datur ut effectum suum infallibiliter consequatur, id est nisi quando datur ut vocatio efficax. Hoc autem non habet ut determinationem physicam, sed quia congrue datur secundum propositum Dei, ut Augustinus locis citatis docuit. A cuius doctrina in re non discrepant auctores illius Enchiridionis, licet aliquem modum loquendi habeant, qui fortasse in Augustino non reperietur. Quod nihil refert, quando in doctrina est summa consensio.

72 *Enchiridion christianae institutionis.*

UN PARECER DE SUÁREZ SOBRE UN ESTATUTO DE LA ORDEN MILITAR DE ALCÁNTARA

por

J. A. de Aldama S. I.

En la Biblioteca del Duque de Gor en Granada se conserva un cuaderno de 59 folios, en su mayoría sin foliar y algunos en blanco, que contiene una serie de pareceres de teólogos sobre un estatuto de nobleza, que se quería aplicar a D. Pedro de Granada Venegas por la Orden de Alcántara. Debemos su conocimiento a la amabilidad del P. Oswaldo Romero Arteta, que nos lo ha cedido para su publicación.

El estatuto excluía de la Orden a todo el que "no fuere noble hijodalgo a fuero de España, sin tener parte ni mezcla de converso, moro, hereje, ni judío, ni villano" en ningún grado. D. Pedro acudió al Rey para que hiciese declarar al Capítulo de la Orden que él no estaba comprendido en dicha cláusula del estatuto, atendida su antigua y bien probada nobleza.

Alguna dificultad debió tener el Capítulo en declararlo, ya que se acudió al parecer de los más famosos teólogos del tiempo, para que determinasen estos dos puntos: "Lo 1.º si el Capítulo puede excusarse de declarar esto, siendo así que el no declararlo puede resultar en daño de la honra del dicho D. Pedro. Lo 2.º si tiene obligación en conciencia, so pena de pecado mortal y de restitución de honra a las partes, de declarar que el dicho D. Pedro no es comprendido en el estatuto de la Orden".

La consulta debió hacerse primero a 24 teólogos solamente, todos residentes en Valladolid. Así lo persuade el título, lo mismo que los folios numerados que son únicamente 15, y aun la fecha de estos primeros pareceres, que corre entre Octubre y Noviembre de 1602. Al final de ellos hay una autenticación notarial, con la cual parece cerrarse toda la primera parte del cuaderno. Nótese sin embargo que al coser los folios se le han puesto delante los dos (más uno en blanco) que contienen las respuestas de la Universidad de Alcalá.

Porque en efecto más tarde se extendió la consulta a otros teólogos, hasta el número de 49. El primero en esta segunda parte es el del P. Francisco Suárez. Algunos de estos pareceres son autógrafos, y todos tienen al menos la firma autógrafa, autenticada por notario. En este caso está el que publicamos del P. Suárez. He aquí la lista completa de los teólogos consultados:

1. Fr. Agustín Antolínez O. S. A. 26 de Octubre 1602.
2. Fr. Francisco de Castroverde O. S. A.
3. P. Jerónimo de Acosta S. I. 2 de Noviembre 1602.
4. P. Esteban de Hojeda S. I. 3 de Noviembre 1602.
5. Fr. Jerónimo de Tiedra O. P. 7 de Noviembre 1602.
6. Fr. Diego Nuño O. P. 9 de Noviembre 1602.
7. Fr. Juan Negrón O. M. 10 de Noviembre 1602.
8. Dr. Pedro González del Castillo 11 de Noviembre 1602.
9. P. Juan de Salas S. I. 13 de Noviembre 1602 [1].

1 Véase su informe: "Pareceme cosa cierta y averiguada, que el statuto de la Orden de Alcantara, de que aora se trata, no comprehende a los descendientes, de reyes por las razones que se han apuntado en los pareceres pasados y por lo que escribe Juan García de Saavedra, tractatu de Hispanorum nobilitate glossa 7 n.º 19. Donde con otros doctores enseña que los almoravides y auencerrages cõfuertidos a nuestra santa fee, tienen nobleza según las leyes de Hespaña. Lo qual a fortiori est verum de los descendientes de reyes moros. Y pues las Ordenes Militares prétenden nobleza segun las leyes de Hespaña y en los dichos caballeros ay tanta, no se puede creer que pretendan comprendellos con aquel statuto odiósó, specialmeñte siendo regla de derecho, c. odia de regulis iuris in 6, odia restringi fauores conuenit ampliari. Y no siendo los tales caballeros comprehendidós en el dicho statuto, claro es que al dicho don Pedro de Granada, a quien el Rey ha hecho merced del habito de Alcántara, se le haría grande agrauio con obligation de restituir todos los daños que se le siguieren en honra y hacienda, sino le admitiesen los definidores y personas a quieñes le toca. Esto me parece, conformandome en todo con los pareceres arriba cõtenidos. En el Collegio de Sant Ambrossio de la Copm.ª de Jesús de la ciudad de Vallid., en 13 de Nouiembre de 602" [*fol. 6v.*] Juan de Salas.

10 .P. Antonio de Padilla S. I. 17 de Noviembre 1602.

11. Dr. Juan García Coronel 19 de Noviembre 1602.

12. Dr. Sobrino. 19 de Noviembre 1602.

13. Fr. Pedro de Vergara, Orden de la Victoria. 20 de Noviembre 1602.

14. Fr. Juan López O. SS. Tr. 21 de Noviembre 1602.

15. Fr. Juan Vaca O. S. B. 20 de Noviembre 1602.

16. Fr. Alonso de Prado O. S. B. 20 de Noviembre 1602.

17. Fr. Lorenzo de Villegas Orden de la Victoria 21 de Noviembre 1602.

18. Fr. Francisco de Arriude O. S. F. 21 de Noviembre 1602.

19. Fr. Pedro Godínez O. S. F. 21 de Noviembre 1602.

20. Fr. José de Luján O. SS. Tr. 22 de Noviembre 1602.

21. Fr. Diego de Avila O. SS. Tr.

22. Fr. Juan de León O. S. H. 23 de Noviembre 1602.

23. Fr. Gregorio de Pedrosa O. S. H. 23 de Noviembre 1602.

24. Dr. Francisco de Villafañe, Canónigo.

25. P. Francisco Suárez S. I. Valladolid 28 de Agosto 1603.

26. P. Juan de Sigüenza S. I. Valladolid 3 de Septiembre 1603.

27. Fr. Domingo Báñez O. P. Salamanca 1 de Septiembre 1603 [2].

28. Dr. Juan Alonso de Curiel, Canónigo. Salamanca, 26 de Agosto 1603.

29. Fr. Francisco Zumel O. M. (Salamanca 1603).

30. Fr. Martín de Peraza O. C. Salamanca 14 de Noviembre 1603.

31. Fr. Pedro de Herrera O. P. Salamanca 7 de Octubre 1603.

---

2 Véasu su informe: "A lo que en este caso se pregunta, me pareze agrauio a las muchas letras que gloria a Dios ay en España asi de theologos como de iuristas, poner en duda una cosa tan cierta en toda razon natural y diuia y en la pratica destos reinos tan catolicos. Y por no le hazer yo a mis canas y antiguidad entre los teologos, no quiero dar razon alguna, sino remittirme a las muchas que daran prodigamente los demas que en este caso fueren preguntados. Resolujendome en que los diffinidores de la dicha Orden y consejeros de las demas, estan obligados en conscientia y en justitia a dar el habito de Alcantara al dicho Don Pedro, supuesto que su Mt. como Maestre de la dicha Orden le ha hecho merced del, no se hallando otro impedimento saluo la descendentia de los Reies moros de Granada. Y asi doi este parezer firmado de mi propria mano, primero de settiembre de mill y seicientos y tres. Fr. D.° Bañes".

32. Fr. Basilio Ponce de León O. S. A. Alcalá 19 de Noviembre 1603.

33. P.Gabriel Vázquez S. I. (Alcalá) [3].

34. Dr. Luis Montesinos. Alcalá 15 de Noviembre 1603.

35. Fr. Jerónimo de Almonacir O. P. (Alcalá).

36. Fr. Pedro de Lorca O. Cist. (Alcalá).

37. P. Antonio Rubio S. I. (Alcalá).

38. Lic. Juan del Castillo (Alcalá).

39. Fr. Sebastián de Brizianos O. F. M. Valladolid 24 de Enero 1604.

40. Fr. Bernardino de Anaya O. F. M. Valladolid 24 de Enero 1604

41. Fr. Luis de Torres O. F. M. Valladolid 25 de Enero 1604.

42. Dr. Avendaño. Valladolid 4 de Febrero 1604.

43.Fr. Marcos de San Jerónimo. Orden de la Victoria. Valladolid 14 de Febrero 1604.

44. Lic. Juan de Villalobos. Valladolid 29 de Febrero 1604.

45. P. Pedro de Rivadeneira S. I. Madrid 31 de Marzo 1607.

46. Fr. Luis de la Oliva O. P. Madrid 21 de Abril 1607.

47. Dr. Lucero. Madrid 25 de Abril 1607.

48. Fr. Diego Granero O. P. Madrid 31 de Mayo 1607.

49. Fr. Cristóbal de Fonseca O. S. A. Madrid 31 de Mayo 1607.

3 Véase su informe: "A este caso, suppuesta esta relacion, respondo que el Capitulo de los caualleros de Alcantara tiene obligacion en consciencia a declarar que el dho Don Pedro de Granada no es comprenhendido en el estatuto de la dha Orden Y assi que no obstanttes las palabras del, debe ser admitido no auiendo otra falta en el. Y la razon q. a ello ahora me mueue, fuera de otras muchas, es el aursele hecho gracia del habito de Santiago a sus antecesores, no solo sin auer sido impedimento el decender del Rey moro, pero sin auerse declarado en el titulo del tal habito que se dispensaba con ellos en esta parte, lo qual se debia hacer si se entendiera ser comprenhendidos en los tales estatutos, pues al que es comprenhendido no se le puede dar el habito sin dispensacion y sin decir y expressar en el titulo que se dispensa en el tal o tal cosa; y assi el no auerse hecho es argumento euidente q. siempre se han tenido estos caualleros en el estatuto de Santiago por no comprehendidos. De donde tambien se sigue que se deben tener por no comprehendidos en qualquier otro statuto de limpieza y nobleza de qualquier otra de las Ordenes Militares. Porq. aunque sean differentes religiones y tengan differentes estatutos de nobleza en quanto a mas o menos lados y abuelos, pero no professan differente nobleza ni limpieza, sino toda es de una misma manera y naturaleza, y ordenada a un mismo fin y por una misma razon; y assi lo que se juzgare en el estatuto de alguna religion militar quanto al genero de nobleza y limpieza, se debe juzgar en el estatuto de cualquier otra. Esto me parece saluo meliori iudicio etc. Gabriel Vázquez".

En esta gran consulta de conciencia a los mejores teólogos españoles de la época, los pareceres son, naturalmente, muy varios en su extensión. Uno de los más largos es el del P. Suárez, que publicamos. Por cierto que el del P. Rivadeneira no hace sino referirse explícitamente a él y aprobarlo por completo.

El parecer de Suárez está fechado en Valladolid. Se aprovechó sin duda la estancia del catedrático de Coimbra en aquella ciudad durante su viaje a Roma.

Suárez razona el caso teológicamente, como lo hizo siempre. Su respuesta afirmativa queda probada sólidamente con principios de teología y de derecho. De ahí su particular interés. En la edición hemos conservado la ortografía, modernizando sólo la puntuación para mayor facilidad de la lectura.

PARECER DEL PADRE FRANCISCO SUAREZ DE LA COMPAÑIA DE JESUS, DOCTOR EN SANCTA THEOLOGIA Y CATEDRATICO [SIC] DE PRIMA EN LA UNIVERSIDAD DE COYMBRA.

Para que de raiz se entienda la razon de dudar y de decidir deste caso con la uerdadera resolucion del, conuine distinguir dos noblezas que en las personas christianas podemos considerar, conforme a una doctrina de Bartolo en la ley primera Cod. de dignitatibus lib. 12 n.° 57 [4].

Una podemos llamar nobleza ciuil y otra theologa, o una natural y otra sobrenatural, o una de sangre y otra de gracia o fe. La primera consiste en origen de padres y aguelos nobles y exemptos de tributos y pechos de uillanos y capaces de las dignidades principales de la republica etc., ut late Tiraquellus, de nobilitate cap. 15 [5]. La segunda generalmente naze de la excelencia de la gracia y sanctidad de uida; pero quanto toca a nro. proposito consiste en tener y profesar la fee y religion xpiana con tanta firmeza y seguridad que por razon de la origen ninguna sospecha ni rastro della aya en alguna persona de menos constancia y seguridad en esta parte. Y assi se vee que estas dos noblezas son tan distintas que se puede apartar la una de la otra; porque en gente infiel ay la primera nobleza sin la segunda, y en xpianos uiejos uillanos ay la segunda sin la primera.

Pero en las religiones militares quanto a los caualleros dellas, pidense ambas noblezas. Porque aunque el estado religioso no se

---

4 BARTOLI, *Commentaria in secundam Codicis partem*, lib. 12, lex 1.ª n. 57 (Lugduni, 1552), fol. 56r, col. 2.

5 A. TIRAQUELLUS (Tiraqueau), *De nobilitate et iure primigeniorum*, cap. 15 (Lugduni, 1581), 73-80.

funde en la nobleza ciuil, ni aun parezca pedilla antes despreciallа, con todo eso mirado el fin destas religiones, que es profesar una sancta milicia en defension de la fe, para la perfection deste fin se juzga prudentemente q. es conueniente que las personas desta profession tengan nobleza original y de sangre; porque las tales personas suelen ser mas aptas y tener mejores respetos en exercicios de guerra. Pero por ser esta guerra xpiana y en defension de la fee y ordenada a mayor perfection spiritual de los mismos religiosos, es necesario q. con la primera nobleza se junte la segunda por ser el principal fundamento deste negocio. Y a estas dos cossas ua ordenado el estatuto desta religion, como de las palabras consta harto claramente.

De aqui pues nace la razon de dudar que puede auer en el caso propuesto. Porque quanto a la nobleza natural ciuil y de sangre, ninguna duda ay sino que la ay grandissima en estos caualleros de que se trata. Pero la segunda es en la que se puede reparar, porque, según la presunpcion de las leyes y estatutos destas religiones, la origen o mezcla de antepasados q. ayan sido moros se tiene por bastante para poner temor y sospecha de inconstancia en la fe, y por consiguiente para impedir la nobleza christiana que estas religiones piden. Y assi, no obstante que uno destos caualleros tenga la nobleza natural y de sangre, puede tener falta de la nobleza christiana, y assi ser comprehendido en el estatuto desta religion Porque de otra manera auriamos de dezir que todos los que se conuierten de moros, si antes eran uerdaderamente nobles y caualleros, no son comprehendidos despues en este estatuto. Lo cual fuera [?] de inconueniente, si no concurrieran en la conuersion tan particulares circunstancias y tal nobleza. Y assi, esto no obstante, digo q. don Pedro de Granada Venegas no es comprehendido en este estatuto, segun la uerdadera y legitima intelligencia del. La razon desto es, porque en estos caualleros se halla no solo la nobleza ciuil y natural en grado muy lebantado, sino tambien la nobleza christiana con toda seguridad y firmeza, que segun prudencia y razon se puede pedir y dessear. Y porque lo primero es claro para que esto segundo se entienda, se a de aduertir que segun la doctrina catolica, traer origen de esta nacion o de la otra, o de padres q. profesaron esta secta o la otra,

de suyo no haze ni deshaze para la uerdadera nobleza xpiana. *ubi non est gentilis nec judaeus, circumcissio et praeputium, barbarus et scyta seruus et liber, sed omnia et in omnibus Christus* (ad Colos. 3 [11]). *Non enim est distinctio judaei et graeci, nam idem Dominus omnium, diues in omnes qui inuocant illum* [Rom. 10, 12].

Assi que de suyo y per se, como dize el teologo, esto no pertenece ni quita o pone la nobleza christiana; solo la tal origen de secta reprobada suele induzir regularmente presumpcion o peligro e alguna inconstancia en la fe, y por consiguiente infamia bastante a impedir la nobleza christiana entre los hombres y en el foro de la yglesia, aunque en los ojos de Dios no la disminuya si la persona es la que deue.

Pero como esta sola es una presuncion fundada en sola esta coniectura y en exemplos semejantes, quando en algun linaje esta presuncion se uenze por uehementes razones y indicios, que quitan todo genero de sospecha y miedo de todo peligro, es cossa cierta que, no obstante la tal decadencia de progenitores moros, con la nobleza natural y ciuil viene juntamente la christiana, porque ya no ay cossa que la impida; pues real y uerdaderamente la ay en las tales personas delante de Dios; y delante de los hombres seria gran temeridad y injusticia presumir otra cossa, porque segun todo derecho quando una cossa se funda en sola presumpcion, uencida bastantemente la presumpcion cessa lo que en ella se fundaua, y quitado totalmente este impedimento seria contra euangelio, *quod virtus Dei est omni credenti* [Rom. 1,16], poner nota o infamia o menos nobleza christiana en una persona o linaje pór solo que alguno de sus pasados professo otra falsa religion.

Pues esto es lo que pasa en esta ille. cassa de estos señores de Granada, en la qual ay tantos testimonios de su nobleza christiana, despues que sus antepasados abrazaron la fe, que es cossa certissima tenerla y poseerla junta con la nobleza de su sangre y en la misma proporcion. Lo qual constara euidentemente discurriendo con breuedad por las circunstancias necesarias y suficientes para uencer la dicha presumpcion y aplicandolas a este linaje.

La primera cossa y mas importante es, que la persona en quien comenco a auer fe en un linaje aya abrazado la religión christia-

na muy uoluntariamente, sin genero de fuerça, ni necesidad, ni aun de humano interes o respeto si fuere posible; porque esto es clara señal de perfecta uocacion de Dios y de uerdadera conuersion de coraçon a la fe. La qual ordinaria y moralmente enseñan los padres a los hijos en la forma que ellos la abrazaron; y assi como en los tales padres no se puede temer genero de ficcion, tampoco en los hijos que dellos nazen. Pues en el casso de que se trata bien claro esta quan uoluntariamente abrazo nuestra sancta fe Don Pedro de Granada, el primero destos caualleros que a ella se conuirtio; pues no forzado de las uictorias que los Reyes Católicos tubieron en la toma de Granada, sino años antes que la tomasen, mouido de la gracia de Dios se conuirtio, trayendo consigo toda su parcialidad a la fe christiana y al seruicio de los Reyes Catholicos.

Esta circunstancia se ayuda mucho de la qualidad de la persona, especialmente si es persona noble y principal en su primer estado, y si en el tenia riquezas o grandes esperanças dellas, de las quales se priua quanto es de su parte por abrazar la christiana religion. Porque lo uno, todo esto muestra una gran uoluntad del christianismo; y lo otro, la gente principal y noble suele mirar mucho en cosas tan graues y ser muy constante en la determinación que en ellas haze. Y assi quanto la nobleza antigua y original es mayor, tanto trae consigo mayor presumpcion desto. Y si llega a ser de sangre real y muy proxima, es la mayor conjectura que en este genero puede auer, por la grande honrra y primor q. semejantes personas guardan en estas cosas y porque quanto estas personas son mas superiores y libres tanto muestran mayor uoluntad y determinacion en semejante conuersion. Y todas estas circunstancias concurren en la persona del primer Don Pedro de Granada, como consta del hecho y de las historias.

Ultra desto se declara mas y se muestra claramente esta uoluntad y firmeza de conuersion en el zelo christiano con que el dho don Pedro sirvio a los Reyes Catolicos en defension y propagacion de nuestra sta. fe, contra sus mismos deudos y contra los profesores de su antigua secta; y la perseuerancia en esto hasta la muerte sin auerse sentido jamas diminución ninguna, es gran señal de un animo tan real y constante en las cossas de la fe // co-

mo en las demas de su real hidalguia y nobleza. Y pare esto pondero que no le immuto ni le entibi nada no auelle dado las uillas y castillos que le prometieron, sino auerselos mudado en hazienda de menos calidad y ualor. Porque todo eso muestra bien que su fundamento no era en semejantes promessas, sino en el amor de la religion, la qual auia abrazado con la misma nobleza de animo que de su origen tenia. Y assi auiendose, al tiempo q. el estaua con esta justa quexa rebelado los moros del Albayzin y otras partes, despues de ganada Granada, los apaciguo y reduxo, continuando el sto. zelo que en su conuersion tubo.

Tambien es grande señal deste genero de nobleza, si la primera persona de un linaje que a la fe se conuierte luego desde el principio es reciuido en la vglesia de los Reyes, Prelados y Principes della, en el mismo grado y orden de nobleza christiana que tienen los uarones nobles antiguos en la christiandad: porque esto muestra la gran satisfaccion que la republica christiana tiene de la tal persona y de la uerdad y firmeza de su fe, con la qual no le falta nada para perfecta nobleza christiana, supuesta la natural. Lo qual todo hallamos en la persona del dho don Pedro, al qual y a Don Alonso su hijo, los Reyes dieron luego oficios de nobles y priuilegios tan grandes que muestran bien la mucha estimacion y confianza que dellos hazian, no solo en el gobierno politico, sino tambien en las cossas de guerra, haziendole capitan de la armada y costa de aquel reyno, que supone una gran seguridad en la fe y religion, tan necesaria en todo tiempo y mas en aquel. Y para mayor y mas euidente testimonio en todo esto les fue dado el habito de St.tiago, que siempre fue testimonio de nobleza y principalmente de la christiana.

A esto se añade agora en Don Pedro de Granada Venegas, tercero deste nombre en este linaje, la continua succesion de quatro decendientes, sin el primero que fue principio dellos: los quales an sido caualleros nobilissimos y fidelissimos a Dios y a su Rey, y por esta razon tenidos por illes, assi en sangre como en nobleza christiana. Por lo qual fueron admitidos al habito de St. tiago y a cargos que piden nobleza y limpieza, como del hecho consta. Y esta continua possesion y perseuerancia es de suyo tan eficaz en esta materia, que bastaua para induzir prescripcion y propiedad de toda nobleza, quando no tubiera tan claros y euiden-

tes los fundamentos della. Y para el punto de quitar todo genero de sospecha o temor de inconstancia en la fe, es euidentissimo testimonio.

—

Ultimamente para esta seguridad y para la nobleza christiana que della se consigue, supuesta la natural, haze mucho la mezcla tan grande con cassas illes. y antiguas, como estos caualleros an hecho por espacio de mas de cien años, començando desde el casamiento del primer don Pedro hasta el postrero de quien agora se trata, como consta de la relacion del hecho. Lo qual primeramente es argumento de la constante opinion y buena fama que de su nobleza siempre an tenido, y tambien ayuda mucho para entender quanto se a arraigado siempre y confirmado en esta casa la christiana religion, y por consiguiente auer en ella todos los requisitos con muchas uentajas para la nobleza christiana junta con sangre real.

De todo lo qual se infiere claramente la uerdad de la conclusion y resolucion puesta: que Don Pedro de Granada Venegas no es comprehendido en este estatuto de la religion de Alcantara, y assi que es capaz del habito della.

La razon es porque este estatuto no pretende excluyr hombres illes. y nobles assi en sangre como en fe y religion. Luego siendo don Pedro tal como queda probado, claro esta q. no puede ser excluydo por el dho estatuto, pues el estatuto no puede hazer contra aquello que preterde. Y que el estatuto no pretenda otra cossa, pruebase porque de otra manera seria injusto y yniquo contra estos caualleros, contra la misma religion de Alcantara, y generalmente contra la religion christiana. Lo primero se prueba porque excluyr de un estatuto honrroso y religioso un linaje digno de toda honrra, assi ciuil como christiana y religiosa, es contra // la justicia distributiba, porque es accepcion de personas *accipiendo non causam pro causa* en cossa grauisima; y consiguientemente seria contra la justicia commutatiba, por la grande infamia y otros daños que desto se seguirian a esta cassa. Lo segundo se prueba porque el fin deste estatuto es mirar por la honrra y por la fe y seguridad desta religion; y excluyr semejante linaje no solo no seria util a esta religion, sino antes muy contrario para los dichos fines: porque caualleros de tanta nobleza y sangre real y fe

tan probada, reciuidos en la religion, la honrran mucho y ayudan en la defensa de la fe. Lo tercero se prueba porque seria esto grande escandalo para las personas illustres en sangre, que quisiesen uoluntariamente conuertirse a la religion christiana; porque si entendiessen que por eso an de perder su nobleza y que ni muestras de constante fe, ni seruicios hechos por ella, ni tiempo y perseuerancia en esto eran bastantes para acreditar su fe y religion y excluyr toda sospecha y infamia, con gran dificultad se conuertirian a nra. sta. fe; q. es grandissimo absurdo.

Resta pues que quando este estatuto dize "*sin tener parte ni mezcla de moros*" se aya de entender de tal parte o mezcla que quite o disminuya la uerdadera nobleza christiana, a que la religion principalmente tiene respeto. El qual sentido se persuade bastantemente con las razones dichas, y con algunos principios de derecho se confirma. El primero es: *in legem committere qui uerba legis amplexus contra illius nititur uoluntatem* (cap. penult. de reg. iur. in 6.° l. non dubium tit. de legibus) [6]. El qual principio es tambien de ley natural; porque el alma de la ley es la razon y uoluntad del Principe, consta hazerse contra la ley atandose a la corteza o generalidad della. Y semejante a este principio es el que los theologos dizen por otras palabras: *cessante fine legis contrarie, cessat obligatio legis*, antes ay obligacion de no guardalla; porque seria cossa iniqua y contra el intento del legislador. Y en este casso queda probado que cessa el fin del estatuto, de suerte que guardallo seria contra el fin del y bien de la religion, y esto es cessar el fin de la ley contrarie. Y finalmente esto mismo es lo que los theologos y philosofos morales con Sancto Thom. 2. 2 q. 120 art.° 1.° y Aristoteles 5 Ethic. c. 10 dizen, que es oficio de la uirtud de la epicheia o equidad declarar la ley que habla con generalidad y palabras uniuersales, no obligar ni comprehender los casos particulares en que seria contra razon y contra el fin de la misma guardalla.

Otro principio de derecho es el que arriba se toco, que la ley fundada en presumpcion no obliga quando cessa la presump-

6 *Corpus Iuris Canonici*, De regulis iuris reg. 88 in VI; *Corpus Iuris Civilis*, C. 1, 14, 5.

cion arg.° (c. humanae aures 22 q. 5. cap. qui, cap. tua de sponsalibus, cum similibus) [7]. Del qual principio dixo Nauarro, lib. 5 Consiliorum tt.° de simonia cons.° 24 n.° *2 esse quotidianum ac memorabile*. Lo qual procede en el fuero de la consciencia quando la la presumpcion cessa en el, y deue proceder tambien en el fuero eclesiastico quando en el consta de la uerdad. Y assi es tambien principio de derecho, que una coniectura excluye a otra quando la sobrepuja (cap. quia uerissimile de praesumptionibus, l. Dibus ff. de in integ. restitut., notat. in l. mater tit. de calumniis) [8]. Porque ya en el mismo foro cessa la razon que justificaua la tal ley, principalmente quando es penal y grauemente onerosa. Pues en el casso presente consta que este estatuto por la parte que inhabilita o excluye las personas de tal origen, es para ellas grauissimo y muy oneroso. Consta tambien de lo dho fundarse en presumpcion; porque sola la origen por si no es causa legitima de hazer distinction entre las personas, sino solo en quanto trae sospecha o temor de alguna ficcion o inconstancia como queda probado. Consta finalmente que en este casso cessa la tal presumpcion, constando moralmente con euidencia de la uerdad contraria. Luego es necesraio q.este estatuto se entienda de modo que no comprehenda este caso ni otros semejantes de q.en el caso se haze mencion. //

Otro principio de derecho es, que quando el Principe concede o prohibe algo por palabras generales no comprehende los casos especiales, que uerisimilmente no comprehendiera si en particular se le propusieran reg.ª in generali de reg. iur in 6.°, cap. 2.° de penit. et remiss. in 6.° cum simil.) [9]. El qual a este caso se aplica muy bien, porque el estatuto habla por palabras generales "*descendientes de moros*"; y esta descendencia es tan special, assi por ser tan noble y de sangre real como por ser tan ille, en christiandad y zelo de la fe que no es uerisimil, ni fuera justo comprehenderse en palabras tan generales. Esto confirma otro principio de derecho, que la costumbre es el mejor interprete de las

7 *Corpus Iuris Canonici*, C. 11, C. 22, q. 5; C. 26, X, IV, 1.

8 *Corpus Iuris Canonici*, C. 19, X, 11, 23; *Corpus Iuris Civilis*: D. IV, 1, 7, C. IX, 41, 2.

9 *Corpus Iuris Canonici*, De regulis iuris reg. 81 in VI; C. 4, 2, V, 10 in VI.

leyes; porque la costumbre tiene ya declarado que semejante decendencia o mezcla no es comprehendida en estos estatutos, como de la propuesta del caso consta. Item haze en confirmacion desto otra doctrina comun: que una escritura se a de interpretar por otra semejante, y una ley por otra simil; pues siendo assi que este estatuto es el mismo y tiene la misma razon en esta religion que en la de Sanctiago, y en la de St.tiago esta interpretado que este estatuto no comprehende esta familia, consta claramente que lo mismo se a de dezir del statuto desta religion. Y finalmente es principio reciuido y del derecho: *in odiosis benigniorem interpraetationem esse praeferendam et odia esse;* y consta estos estatutos ser odiosos y exorbitantes del derecho comun, y esta interpretacion ser no solo mas benigna. sino moralmente necesaria para la rectitud y justicia dellos.

Por lo qual todo, no solo me pareze esta sentencia mas probable y segura, sino necesaria; y que a los que toca interpretar este estatuto estan obligados a entendērlo assi en el uso y en la declaracion del; y que en dar otra interpretacion contraria pecaran mortalmente haziendo contra la charidad y justicia, y estaran obligados a restituyr los daños que dello a alguno resultaren. Y añado dos cossas: la una es, que en este caso particular de que se trata no era necesaria interpretacion del capitulo, sino q. su Magd. pudo dar el habito a don Pedro, y que el Consejo de las Ordenes tiene obligacion debaxo del cargo dho de charidad y justicia de admitille no teniendo otro impedimento sino este de que se trata, porque es euidente que este no lo es y su Mgd. tiene poder para declarallo assi; la otra es q., habiendo su Mgd. mandado al Capitulo declare este estatuto acerca desta familia y persona en particular,no satisfara el Capitulo con escusarse no queriendo declarar uno ni otro, sino que esta obligado a declarar y dar la uerdadera intelligencia del. Lo primero porque el Rey puede obligalle a esto, pues la cossa es justa y puede ser conueniente para quitar perpetuas diferencias. Lo segundo porque con solo negar el Capitulo su declaracion, causa sospecha y infamia y pone macula en familia tan grave y da ocasiones de desgustos y enemistades. Lo qual es contra la charidad en materia muy graue; y aun contra justicia, pues de oficio toca al

Capitulo declarar los estatutos quando conuenga, y mas siendo esta la uoluntad de su Rey y Maestre.

Sub censura, en este Collegio de St. Ambrossio de Valladolid a 28 de Agosto de 1603 años.

Dor. Francisco Suarez.

SIGLAS DE LAS REVISTAS

AnAsFr Vit	Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria
ArchIbAm	Archivo Ibero Americano
ATG	Archivo Teológico Granadino
BolUnGr	Boletín de la Universidad de Granada
BullLittEccl	Bulletin de Littérature Ecclesiastique
CTom	Ciencia Tomista
DivThPl	Divus Thomas Plasencia
EphCarm	Ephemerides Carmeliticae
Est	Estudios
EstBibl	Estudios Bíblicos
EstEcl	Estudios Eclesiásticos
EstMar	Estudios Marianos
Greg	Gregorianum
Hisp	Hispania
IlConcTr	Il Concilio di Trento
MAv	Maestro Avila
Manr	Manresa
Mar	Marianum
MiscCom	Miscelánea Comillas
MontCarm	El Monte Carmelo
NZtMissw	Neue Zeistschrift für Missionwissenschaft
RyF	Razón y Fé
RevAscMyst	Revue d'Ascetique et de Mystique
RevEspTeol	Revista Española de Teología
RevEspir	Revista de Espiritualidad
RevPortFil	Revista Portuguesa de Filosofía
RevUnOtt	Revue de l'Université d'Ottawa
TheolQtschr	Theologische Quartalschrift
VV	Verdad y Vida

NOTA

El interesante trabajo del P. Cuervo citado en ATG 10 (1947) 440, 8), 2, trabajo que posteriormente ha sido reproducido en CTom 74 (1948) 177-216, no trata del sacrificio de la *Misa*, sino del sacrificio de la *Cena*, debiéndose corregir así la cita del título. Consiguientemente en nuestra aludida reseña debe leerse: "Deduce de ahí el autor que la existencia del sacrificio de la *Cena* proxima fidei, y su carácter propiciatorio theologice certum".

J. A.

BOLETIN DE HISTORIA DE LA TEOLOGIA EN EL PERIODO 1500-1800

por

J. A. DE ALDAMA S. I.

Manuscritos

1. M. RAMÍREZ S. I., *Manuscritos postridentinos "De Incarnatione" en la Biblioteca de la Universidad de Salamanca*: ATG 10 (1947) 153-393.

2. JACINTO DE SANTA TERESA O. C. D., *Manuscritos espirituales*: RevEspir 6 (1947) 105-109.

1. La Biblioteca de la Universidad de Salamanca es en España la más rica en manuscritos teológicos p stridentinos. Bastaría para probarlo este solo artículo en que se reseñan hasta 174 manuscritos de 50 autores distintos, en su inmensa mayoría jesuítas. Y todo ello circunscribiéndose al tratado "*De Incarnatione*". El servicio que esta clase de estudios rinde a la historia de la Escolástica está bien patente. No sólo por la clasificación de nuevos escritos y de nuevos teólogos, sino también porque, como anota bien el autor, a través de las noticias que nos dan aunque sean sólo los títulos de las disputas y secciones, vislumbramos las verdaderas preocupaciones de las aulas y de los maestros; en nuestro caso, de los maestros y de las aulas de Salamanca durante los siglos XVII y XVIII. Muchos de esos autores podrán ser figuras de segundo o de tercer orden; pero ciertamente sin ellos es imposible darse perfecta cuenta del desarrollo histórico de las ideas. De ahí la importancia de conocerlos y de catalogarlos.

2. Descripción de un manuscrito conservado en el Archivo del Convento de Carmelitas Descalzos de Segovia, y que lleva el título general de "Mss. espirituales". Como procedentes estos papeles de novicios, reflejan la doctrina tradicional en la escuela carmelitana. De ahí su importancia. En muchas páginas no se hace sino copiar tratados, más o menos incompletos, de autores ya conocidos. Pero el autor se fija sobre todo en tres tratados sobre la oración (fol.8-13, 184-187, 261-266), cuya transcripción es de principios del siglo XVII.

Universidades

P. Sanahuja O. F. M., *La Universidad de Lérida y los Franciscanos*: ArchIbAm 7 (1947) 167-242.

Fuera de otras muchas noticias para tiempos anteriores de la Universidad de Lérida, hay que consignar especialmente las que se refieren a la "Cátedra de teología del Reverendo Señor Don Jaime Conchillos", fundada por este Prelado el 21 de marzo de 1536. Particularmente se habla de Fr. Juan Moreno, franciscano, regente de esa Cátedra entre 1549 y 1565; el cual tuvo una parte principalísima en la reforma de aquella Universidad a mediados del siglo XVI.

Laredo

Fidele de Ros O. F. M. Cap., *La doctrine de Laredo. Les grandes lignes*: RevAscMyst 22 (1946) 61-75.

Este artículo es un capítulo de una próxima obra del autor sobre el influjo de Bernardino de Laredo en Santa Teresa. En él se describe a grandes rasgos la manera como Laredo entendía las diversas etapas de la ascensión espiritual. Su plan es en un todo tradicional.

Vitoria

1. R. C. González O. P., *Francisco de Vitoria*. Estudio bibliográfico. Buenos Aires (Institución Cultural Española) 1946, XXVIII-237 p.

2. R. C. González O. P., *Contribución al estudio de la bibliografía victoriana*: CTom 71 (1947, I) 192-198.

3. R. C. González O. P., *Otra colaboración editorial de Vitoria durante su estancia en París*: CTom 71 (1947 I,) 199-204.

4. Bruno de San José O. C. D., *El dominico burgalés P. Mtro. Fray Francisco de Vitoria* (1483-1546). Burgos (El Monte Carmelo) 1946, VIII-312 p.

5. V. Beltrán de Heredia O. P., *¿En qué año nació Francisco de Vitoria? Un documento revolucionario*: AnAsFrVit 6 (1943-1945) 1-29.

6. V. Beltrán de Heredia O. P., *Orientación humanística de la teología vitoriana*: CTom 71 (1947, I) 7-27. Reproducido también en AnAsFrVit 7 (1946-1947) 149-177.

7. L. B. Gillon O. P., *La doctrina del pecado original en Francisco de Vitoria*: CTom 71 (1947, I) 28-40.

8. P. Lumbreras O. P., *Cuando el salvaje llega al uso de razón*: AnAsFrVit 7 (1946-1947) 85-128.

9. V. Ribera, *Doctrina de Vitoria acerca del martirio*: CTom 71 (1947, I) 62-94.

10. A. García O. P., *La atrición en Vitoria y su Escuela*: CTom 71 (1947, I) 62-94.

11. Juan de Jesús María O. C. D., *¿Francisco de Vitoria, Concilirista?*: EphCarm 1 (1947) 103-148.

12. V. D. Carro O. P., *Los fundamentos teológico-jurídicos de las doctrinas de Vitoria*: CTom 71 (1947, I) 95-122.

13. V. D. Carro O. P., *Vitoria y los derechos del hombre*: AnAsFrVit (1946- 1947) 141-148.

14. T. Urdánoz O. P., *Vitoria y el concepto de Derecho natural*: CTom 71 (1947, I) 229-288.

15. T. Urdánoz O. P., *Vitoria y la concepción democrática del poder público y del Estado*: CTom 72 (1947, II) 234-285.

16. A. Truyol Serra, *Los principios de Derecho público en Vitoria*, Selección de textos con introducción y notas. Madrid (Ed. Cultura Hispánica) 1946, 111 p.

17. A. TRUYOL SERRA, *Prémisses philosophiques et historiques du "totus orbis" de Vitoria*: AnAsFrVit 7 (1946-1947) 179-201.

18. A. TRUYOL SERRA, *Doctrina victoriana del orden internacional*: CTom 71 (1947, I) 123-138.

19. I. G. MENENDEZ-REIGADA O. P., *El Derecho de intervención, según Vitoria*: CTom 71 (1947, I) 139-150.

20. L. GARCÍA ARIAS, *Los jusintercionalistas clásicos extranjeros del siglo XVII, que citan a Francisco de Vitoria*: CTom 71 (1947, I) 151-169.

1-2. El P. Rubén González ha estudiado en un libro, del que es sumaria reseña la nota de CTom, toda la actividad literaria de Vitoria. Examinadas críticamente las noticias que dan los bibliógrafos anteriores, ofrece un catálogo completo, en el estado actual de la investigación, de las obras del gran teólogo dominico. Primero sus ediciones de otros autores: de la Secunda Secundae, de los Sermones de Pedro de Covarrubias O. P., de la Summa Aurea de San Antonino y del Dictionarium seu Repertorium morale de Pedro Bersuire O. S. B. Esta última colaboración editorial de Vitoria no era conocida. Pasa el autor después a señalar las obras impresas con sus respectivas ediciones. También aquí hay nuevos resultados. A continuación se trata de los manuscritos y después de las Relecciones, cuya lista de ediciones queda también modificada exactamente. Por último se estudia la historia literaria de la Summa Sacramentorum Ecclesiae, de la que el autor ha llegado a identificar hasta 81 ediciones. Toda la obra está llevada a cabo con exactitud y diligencia dignas de todo encomio. Sin duda proporcionará grandes servicios a los historiadores de la teología. Pueden verse algunos complementos de interés en la recensión que de la obra hizo el P. Beltrán de Heredia en CTom 71 (1947,I) 211-216.

3. Esta nota se refiere a la edición del Diccionarium seu Repertorium morale de Pedro Bersuire O. S. B. (Parrhissiis 1521-1522), hecha por Claudio Chevallon con la colaboración de Vitoria, de quien es el prólogo de la edición, reproducido en esta nota.

4. De nuevo insiste el P. Bruno en su tesis sobre la patria burgalesa de Vitoria, aunque sin aportar documentos nuevos. Entre tanto es preciso valorar como decisivo, mientras su autoridad no se destruya, el testimonio

del mismo Vitoria, que dió a conocer el P. Beltrán de Heredia hace unos años.

5. Hasta el presente se afirmaba que Vitoria había nacido entre 1483 y 1486. El P. Beltrán de Heredia hace fijar la atención en un documento publicado ya en 1925, pero inadvertido hasta ahora. En una declaración que hace Vitoria bajo juramento a 15 de septiembre de 1533, afirma ser "de cuarenta años poco más o menos". Esta afirmación cuya sinceridad no puede ponerse en duda, nos lleva a fijar la fecha de nacimiento de Vitoria en 1493 o fines de 1492. El autor examina y resuelve las tres dificultades principales, que parecen oponerse a la nueva fecha: la profesión religiosa a los 13 o 14 años, la mención de Vitoria en el registro de Cayetano de 1509 como próximo al sacerdocio, y la edad exigida en París a los bachilleres para comenzar la exposición de la Escritura o de las Sentencias. La cronología, pues, habría que rehacerla así:

Nacimiento de Vitora: 1493, o mejor fines de 1492.

Profesión religiosa, sin efectos canónicos hasta 1507: 1506.

Ida a París: no antes de 1507; mucho más probablemente en 1509 ó 1510.

Estudios de Artes en París: 1510-1513.

Estudios de Teología: 1513-1516.

Empieza a leer las Sentencias: 1516-1517.

6. Tres elementos integran el humanismo teológico de Vitoria. Ante todo el estilo: natural, sencillo e insinuante, claro y transparente. Pero el estilo es algo secundario en este caso. Más valor tiene el segundo elemento: el método. En este orden de ideas Vitoria representa una auténtica vuelta a las fuentes y una justa valoración del argumento de autoridad como base de la argumentación teológica. A través de las páginas de su mejor discípulo Melchor Cano, podemos ver la concepción de Vitoria, que encontramos confirmada en las lecturas manuscritas que nos quedan del maestro salmantino. Pero sobre todo hay que subrayar en el humanismo teológico de Vitoria su contenido ideológico. Es claro el empeño de Vitoria por dignificar al hombre encumbrándolo hacia Dios; son claras sus preocupaciones de orden preferentemente moral por los problemas reales y tangibles de la época. En sus lecturas y en sus relecciones hallan eco los problemas políticos y religiosos, y a todos se les busca una solución acorde con los principios cristianos.

7. Expone el autor el pensamiento de Vitoria sobre el pecado original, tomándolo del ms. Ottob. lat. 1.000, que reproduce, a lo que parece,

las lecciones del curso 1533-1534. Según el P. Gillon, Vitoria en este punto "está muy lejos ciertamente del tomismo puro e integral capitaneado por Báñez. Sus puntos de contacto con el Nominalismo son indiscutibles y nadie pensará en negarlos". No nos parece que renuncie "a encontrar un elemento voluntario preciso en nuestro pecado de origen", sino que más bien es cuestión de terminología. Por lo demás, no creemos que Vitoria está tan lejos de "las extrañas ficciones de la teoría de la solidaridad jurídico-moral", puesto que admite el pacto ("lex") entre Dios y Adán de la justicia original. Y esto el autor mismo lo concede.

8. Exposición de las ideas contenidas en la célebre Relección vitoriana, y reconstrucción de lo que sería la cuarta parte de la misma, que, según el autor, Vitoria pronunció aunque después se ha perdido. La reconstrucción se hace utilizando las lecturas manuscritas. Vitoria no defendió ahí la necesidad absoluta de la fé para la justificación.

9. Sumaria exposición de la doctrina de Vitoria sobre la naturaleza, condiciones y eficacia del martirio. Para él, el martirio perdona los pecados sin relación ninguna con la penitencia, con tal de que en el momento de la muerte no haya voluntad de permanecer en el pecado. Ve en el martirio no una penitencia virtual, sino un modo de satisfacción por el pecado.

10. Interesante estudio sobre el atricionismo en la Escuela Salmantina, aunque queda muy en segundo lugar Vitoria. El es un c ntricionista moderado. Pero al admitir como suficiente la "attritio existimata", subraya lo que va a ser el germen de la evolución posterior, en la que tiene un puesto decisivo Melchor Cano. El artículo está hecho en gran parte sobre fuentes inéditas, circunstancia que le da especial valor documental.

11. Encuadrándolo en el marco histórico de la época y en las teorías cuyos portaestandartes eran Cayetano y Almain, expone el autor el pensamiento de Vitoria sobre las relaciones entre el Papa y el Concilio, a pesar de la primera impresión, que pueden producir algunas frases suyas, Vitoria no es conciliarista. Defiende sin rodeos la plena potestad del Papa y refuta decididamente la doctrin conciliarista de l s Parisienses. Pero al mismo tiempo aparece en él vivísima la preocupación que le causan las circunstancias concretas de su tiempo: preocupación que se identifica con el profundo disgusto que el insigne Dominico sentía ante la manera de proceder de los papas y de la Curia Romana en materia de dispensa. Por eso busca un remedio teológicamente audaz: la resistencia a la obra demoledora de la Curia debe tomar como apoyo y norma las decisiones del

concilio que el papa está obligado en conciencia a cumplir. Por eso debería haber algunas leyes conciliares gravísimas en las que el papa no pudiera dispensar en virtud de un decreto irritante de los mismos concilios. No pudiera lícitamente, porque Vitoria, aún en ese caso, no duda de la validez de la dispensa papal. Precisamente por esto último Vitoria no es conciliarista en el sentido teológico-jurídico de la palabra. Las raíces de toda esta doctrina las expone muy bien el autor de este artículo, estudiando en su conjunto el complejo momento histórico en que habla Vitoria.

12. Estudia el autor cómo llegó a formular Vitoria sus teorías teológico-jurídicas y cuáles son los principios básicos de su sistema. Recorriendo la doctrina de las Relecciones, encuentra el autor tres postulados fundamentales, de donde brota todo el sistema y todos sus aciertos. El primer postulado "es la distinción neta entre el orden natural y el sobrenatural, base de dos órdenes jurídicos paralelos, con su origen y sus normas distintas, pero no opuestas". El segundo postulado puede formularse así: "todos los derechos y deberes humanos, como las mismas leyes, nacen y se desenvuelven en función del orden impuesto por Dios, y más concretamente en función de la personalidad humana del hombre, imagen de Dios, con su alma inmortal, con destinos eternos y naturalmente social". El tercer postulado es "la jerarquía entre los derechos, tan necesaria para evitar las extralimitaciones que son la muerte del verdadero orden jurídico impuesto por Dios". Por todas estas consideraciones se ve que la doctrina de Vitoria forma un sistema perfecto desde el principio, aunque se vaya manifestando paulatinamente.

13. En la base de las soluciones que da Vitoria a los problemas jurídicos, alienta el concepto cristiano del hombre, que bien utilizado a la luz de la jerarquía entre los derechos, da vida a sus geniales soluciones.

14. Después de una amplia introducción histórica para encuadrar el problema, aborda éste el autor en las doctrinas de Vitoria. En ellas encontramos lo más esencial del Derecho natural clásico, frente al Derecho natural empírico e individualista y al racionalista o kantiano. Vitoria, si no trata expresamente de la existencia del Derecho natural, da ampliamente su verdadera fundamentación, exponiendo entre otras cosas antes que nadie la llamada hoy prueba psicológica. Las relaciones esenciales entre el Derecho natural y el positivo consisten en ser aquel fundamento de éste, como lo es de la Sociedad. Finalmente puntualiza el autor el contenido

exacto del Derecho natural en el pensamiento jurídico de Vitoria, así como las propiedades esenciales que de esa doctrina se derivan.

15. Ante las varias interpretaciones que se han dado de la doctrina de Vitoria sobre el poder público, examina el autor con cuidado los textos de las Relecciones y deduce que la mente de Vitoria es la tradicional en la escuela teológica española, aunque pueda ofrecer algunos detalles distintos de la de otros autores. El poder público es inmediato en cuanto se refiere a la comunidad, y mediante ésta por lo que se refiere al príncipe. Vitoria reconoce como factor común y común constitutivo de la agrupación política la voluntad de asociarse, manifestada por el consentimiento mutuo. Para poner de relieve la potestad civil como forma de la sociedad, la presenta Vitoria a través de su concepción organicista de la comunidad. La multitud así constituída en sociedad perfecta y considerada como un todo moral e indivisible, goza de la potestad soberana de gobernarse, y esta potestad ha de encomendarse a órganos particulares de gobierno para su ejercicio. La república transfiere la propia autoridad, creando así la potestad regia. Esta transferencia, que es comisión y es mandato, se hace mediante un acto voluntario de la comunidad política, que consiste en el consentimiento común de los miembros del cuerpo social. Para Vitoria el acto fundacional del poder público se realiza bajo la forma de un contrato, de mutuo consentimiento, pero no en la línea de la justicia commutativa, sino como un contrato institucional o pacto de asociación o incorporación.

16. Es una antología de textos de las Relecciones, referentes al orden político, al orden internacional y a la guerra y su derecho. Los textos, que se reproducen solamente en castellano, van cuidadosamente anotados. El autor ha añadido una erudita introducción y una copiosa bibliografía. El libro servirá sin duda para difundir los principios jurídicos del gran teólogo en un campo de estudio mucho más extendido, contribuyendo así beneficiosamente a hacerlos fructificar en el mundo actual.

17. Traza el autor la línea histórica de la evolución doctrinal que ha desembocado a través del Evangelio, de los Santos Padres, de las realidades históricas medievales, en la idea del orbe, que plasma Vitoria ante los descubrimientos americanos y sus acuciantes problemas teológico-jurídicos.

18. Vitoria ofrece un sistema de Derecho internacional de la paz. Partiendo del dogma de la unidad del género humano, llega a la idea del orbe, que es central en su concepción. Así la comunidad internacional universal, fundada en la misma naturaleza humana, da lugar a un derecho internacional natural, que es también universal. Los hombres van tradu-

ciendo y desenvolviendo después ese derecho natural en derecho positivo mediante costumbres o convenios. Desde ese punto de vista universalista brota la aplicación de los principios generales, del derecho público a las comunidades políticas no cristianas, la igualdad en el trato y la reciprocidad y otras consideraciones semejantes.

19. El Derecho de intervención no recurre en Vitoria con esta fórmula moderna; pero en él está planteado el problema y resuelto en un sentido plenamente intervencionista, con ocasión del descubrimiento y conquista de América. Su solución se caracteriza por la solidez doctrinal y por la precisión de contornos, que la hacen definitiva.

20. Repercusión de la doctrina de Vitoria en Hugo Grocio, Ricardo Zouch, Samuel de Pufendorf, Samuel Rachel y J. W. Textor. Aparte de Grocio, los demás no le dan la importancia real que tenía, hasta llegar a olvidar completamente su nombre en el siglo XVIII. A mediados del siguiente vuelven a mencionarlo tímidamente algunos tratadistas como precursor de Grocio. Hoy empieza a hacérsele plena justicia.

B. Pedro Fabro

1. I. Iparraguirre S. I., *Trozos selectos del Memorial del B. Fabro*: Manr 19 (1947) 91-94.

2. I. Iparraguirre S. I., *Carácter teológico y litúrgico de la espiritualidad del B. Fabro*: Manr 19 (1947) 31-41.

3. J. Sola S. I., *El B. Fabro y los Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*: Manr 19 (1947) 42-62.

4. H. Pinard de la Boullaye S. I., *Un nouveau texte du Bienheureux Pierre Lefèvre sur les Exercices de saint Ignace*: RevAscMyst 22 (1946) 253-275.

1. Prosigue el P. Iparraguirre la edición crítica de algunos textos selectos del Memorial de Fabro. Cf. ATG 10 (1947) 424s.

2. Es carácter interesante en la espiritualidad del B. Fabro su intelectualismo, dejado generalmente en un segundo término para caracterizarla de efectiva. Fabro vive la teología; el autor acumula algunos textos para probarlo. Otro tanto se puede decir del matiz litúrgico de su espiritualidad más íntima. Ahí están las bellas industrias de que se valía para vivir la liturgia en todos sus aspectos.

3. Actividad externa del B. Fabro en el ministerio de dar ejercicios, en

el que, según el testimonio de S. Ignacio, sobresalía hasta ser el primero después del Santo.

4. Edición de un texto de los ejercicios dictado por el B. Fabro a los Cartujos de Bois-Saint-Martin, junto a Grammont, a fines de 1543. Documento de interés por representar un estado del texto ignaciano anterior a la versio prima de 1541. Su procedencia parece ser de Roma y haber sido transmitido por San Ignacio mismo a Estrada, que aquellos días estaba con el B. Fabro.

Concilio de Trento

1. J. Olazarán S. I., *Publicazioni e conferenze spagnole nella ricorrenza del IV Centenario del Concilio di Trento: II* ConcTr 3 (1947), extr. 18 p.

2. A. Michel, *Trente (Concile de)*: DTC 15 (1946) 1414-1508.

3. R. Favre, *Les condamnations avec anathème*: BullLitt Eccl 47 (1946) 226-241; 48 (1947) 31-48.

4. S. González S. I., *Los teólogos salmantinos y el decreto de la justificación*: EstEcl 21 (1947) 147-170.

5. Stakemaier, *Das Konzil von Trient über die Heilsgewissheit*. Heidelberg, 1947, 223 p.

6. F. Asensio S. I., *El recuerdo de Melquisedec en el Concilio de Trento*: EstBibl 6 (1947) 265-285.

7. S. Castillo, *Aportaciones a la historia de los canonistas salmantinos que fueron a Trento. Dos documentos del Archivo Universitario de Salamanca*: Hisp 7 (1947) 355-371.

1. Reseña de trabajos y conferencias sobre Trento en España durante los años 1945-1946.

2. El artículo que consagra a Trento el DTC se reduce a trazar las grandes líneas del cuadro histórico. Para la historia y exegesis de los decretos doctrinales remite a los diversos artículos del Diccionario, constituyendo éste en ese aspecto un índice útil. Notemos solamente las columnas que se refieren a la ecumenicidad del Concilio.

3. El interesante trabajo no se refiere solamente a Trento, sino en general a los Concilios y sus anatemas. Pero el centro lo forma sin duda el

Concilio Tridentino. La tesis general del autor es que la condenación bajo la forma de anatema no implica una censura de herejía, ni por lo mismo una determinación de fe divina y católica. Esto, dice, vale de los cánones tridentinos. He aquí los casos estudiados: a) Definiciones de verdades de fe unidas con el dogma, o hechos dogmáticos. Tales son: Ses. 24, cn. 16 disolución del matrimonio rato no consumado); ses. 24, cn. 9 (impedimento dirimente del Orden y del voto solemne de castidad); ses. 13, cn. 9 (obligación de la comunión pascual); ses. 14, cn. 8 (obligación de la confesión anual); ses. 23, cn. 2 (existencia del subdiaconado y de las órdenes menores). b) Definiciones de verdades teológicamente ciertas. Tales son: Ses. 13 cn. 2 (el término "transubstancación"); ses. 14 cn. 2 ("secunda post naufragium tabula"); ses. 6, cn. 33 (la doctrina del Concilio es ortodoxa); ses. 22, cn. 6 (el canon de la Misa no contiene errores); ses. 7, cn. 13 (los ritos de la Iglesia en la administración solemne de los sacramentos); ses. 7, cn. 2 de confirm. (eficacia de la crismación); ses. 13, cn. 6 (procesiones del Santísimo Sacramento), cn. 7 (llevarlo a los enfermos); ses. 22, cn. 8 (ceremonias y ritos de la Misa), cn. 9 (mezcla del agua y el vino, etc); ses. 14, cn. 8 (disuadir de confesar en Cuaresma), cn. 6 (la confesión secreta no se opone a la mente de Cristo), cn. 3 de extremaunct. (los ritos de la extremaunción); ses. 23, cn. 5 (la unción en el Orden); ses. 24, cn. 9 (enseñar los impedimentos del orden y del voto, no es condenar el matrimonio), cn. 11 (ritos del matrimonio y cierre de velaciones). Igualmente los cánones en que el Concilio define que "la Iglesia no se ha engañado"...: ses. 21, cn. 2 (la comunión bajo una especie); ses. 24, cn. 8 (divorcio imperfecto); ses. 24, cn. 7 (indisolubilidad del matrimonio en caso de adulterio). De todos estos ejemplos se sigue que no basta la condenación bajo anatema para que una doctrina sea herética en el sentido tradicional de esta palabra. La razón es porque puede definirse así una verdad teológicamente cierta o un hecho dogmático; y ni uno ni otra están revelados propiamente. ¿Cómo se censuraría la negación de una verdad así definida? El autor propone el término "ecclesiastica haeresis, como cotrapuesto a "fides ecclesiastica". De paso pregunta el autor, si los capítulos de Trento contienen siempre definiciones de fe divina y católica. El autor lo niega: ni siquiera siempre definiciones de fe eclesiástica; a veces exponen solamente la doctrina común de los teólogos a la manera del decreto "pro Armenis"; a veces son sólo constataciones históricas. Por eso la censura *mínima* para el que negase algo contenido en los capítulos sería: "saltem temeraria".

4. Investiga el autor la actuación e influjo de los teólogos de Sala-

manca (principalmente Alfonso de Castro, Andrés Vega, Domingo de Soto) en la elaboración del decreto tridentino sobre la justificación.

5. Presenta el autor ante todo las posiciones de las diversas escuelas católicas en el Concilio: tomista, escotista y agustiniana, porque una verdadera escuela nominalista no la había. Laínez y Salmerón estaban divididos en este punto: el primtro con los escotistas y el segundo con los tomistas. Sigue el estudio de las tendencias luterana y calvinista en la materia. Los capítulos siguientes describen las múltiples discusiones de las sesiones conciliares hasta llegar a la fórmula del decreto definitivo.

6. Génesis histórica de la frase "sacerdotem secundum ordinem Melchisedech se in aeternum constitutum declarans, corpus et sanguinem suum sub speciebus panis et vini Deo Patri obtulit" (ses. 22 cp. 1). "Si los Padres no han afirmado expresamente en el decreto el sacrificio de Melquisedec, al menos han dejado en él un eco de aquella afirmación, que entre muchos de los teólogos menores llegó a ser clásica", a saber que la figura de Melquisedec no se hubiera cumplido sin el sacrificio verdadero de la Cena. Para entender bien la mente del Concilio, es preciso suponer que Melquisedec ofreció en realidad al Señor un verdadero sacrificio de pan y vino.

7. Publica el autor varios documentos referentes a los grados en Cánones recibidos en Salamanca por Covarrubias y por Vázquez de Menchaca.

Jerónimo Pérez

V. Muñoz O. M., *Los Comentarios a la primera parte de Santo Tomás, del Mercedario Fr. Jerónimo Pérez † 1549*: Est 3 (1947) 405-414.

Sumaria nota de presentación de la obra rarísima del P. Jerónimo Pérez, profesor de teología en Gandía.

S. Ignacio de Loyola

1. *Obras completas*. Tomo I. *Autobiografía: Diario espiritual*. Introducciones y comentarios del R. P. Victoriano Larrañaga S. I. Madrid (B. A. C.) 1947, XI-881 p.

2. V. Larrañaga S. I., *La autobiografía de San Ignacio de Loyola*: Manr 19 (1947) 1-30, 122-142, 193-213.

Con este tomo empieza la publicación de las obras completas de San Ignacio que hace la B. A. C. Contiene la Autobiografía y el Diario Espiri

tual. Seguirán otros dos tomos con los Ejercicios y Constituciones el 2.°, y el Epistolario e Instrucciones varias el 3.°.

La "Autobiografía" es el relato que el Santo hizo de su propia vida al P. Luis González de Cámara. El editor utiliza como base el nuevo texto publicado recientemente por MHSI, aunque no le sigue siempre absolutamente. Pero al texto acompaña una multitud de notas, en las que no solamente se ha querido reconstruir históricamnte el fondo cultural religioso en que se mueve el santo de la Reforma y Restauración católicas, sino hasta se ha pretendido dar "un nuevo ensayo biográfico con afanes de superación y de conquista". De hecho la parte mayor se la llevan esas notas exhaustivas, en las que el texto de San Ignacio queda muchas veces oculto y agobiado. Más de un lector preferiría mayor sencillez que hiciese más fácil la lectura. La amplia introducción, publicada antes en los fascículos citados de Manresa, nos inicia en los problemas históricos que el libro plantea.

El Diario Espiritual se toma de la edición completa y definitiva del autógrafo hecha por MHSI en 1933. También le precede una detenida introducción del mismo P. Larrañaga, que orienta en los problemas místicos de la gran obra ignaciana.

Entre ambos documentos se intercala la "Forma de la Compañía y oblación", preciosa página de San Ignacio, en que se describe la constitución canónica de la Compañía, con la elección del Santo para primer Prepósito General y su profesión solemne junto con la de sus primeros compañeros. El venerable documento se reproduce después de una diligenete introducción.

Domingo de Soto

V. Serrano Muñoz Pbro. *El hombre ante el hecho del pecado original, según Domingo de Soto*: RevEspTeol 7 (1947) 535-598.

Para determinar según Soto el estado del hombre después del pecado original (status naturae lapsae), hay que empezar por definir su posición ante el hecho mismo del pecado de origen. Para Soto, el pecado original es folmalmente la privación de la justicia; la desaparición de la anterior armonía total del hombre es sólo una consecuencia. No es, pues, la concupiscencia, sino la privación de la justicia original en cuanto ésta rectificaba el alma en orden a Dios. El pecado original es voluntario para todos los

hombres por la voluntad de toda la naturaleza, que entonces era Adán, no en virtud de nigún pacto o de inclusión alguna de voluntades. Entre los varios efectos del pecado de origen, es preciso subrayar la manera como entiende el "vulneratus in naturalibus". El pecado nos despojó solamente de la justicia con sus dones celestes anejos; pero nos dejó en la naturaleza pura, sin corrupción de ningún principio natural. Solamente hay que añadir, que la privación de aquel don sobrenatural es verdadera llaga y herida en la naturaleza, en cuanto que el hombre ha quedado entonces defectuoso y propenso a las incursiones del demonio, del mundo y de la carne, de tal manera que no puede obrar siempre conforme a la naturaleza. Entre él hombre caído y el hombre ideal puro hay la misma proporción que entre un peso que cae de lo alto, sujeto primero y después quitado el impedimento que lo sujetaba. Casos particulares de esta doctrina son la cuestión de la libertad, el conocimiento de la verdad, la práctica del bien, el cumplimiento de los preceptos, el amor natural de Dios sobre todas las cosas, la posibilidad de evitar el pecado y el poder de perseverar en el bien; problemas todos que explica Soto a la luz de su concepción del pecado original y de sus verdaderas consecuencias.

B. Juan de Avila

1. *Colección de sermones inéditos del B. Juan de Avila*. Introducción y notas por el P. Ricardo García Villoslada S. I. MiscCom 7 (1947) 336 p.

2. L. Sala Balust O. D., *Fragmentos eucarísticos inéditos del B. Juan de Avila*: Manr 19 (1947) 364-370.

3. L. Sala Balust O. D., *Ediciones francesas, griegas y alemanas de las obras del P. Maestro Avila*: MAv 1 (1946-47) 207-312.

4. L. Sala Balust O. D., *Hacia una edición crítica del Epistolario del Maestro Avila*: Hisp 7 (1947) 611-634.

5. C. M.ª Abad S. I., *Escritos del B. Juan de Avila en torno al Concilio de Trento*: MAv 1 (1946-47) 260-295.

6. L. Sala Balust O. D., *Los Tratados de reforma del P. Maestro Avila*: CTom 73(1947, II) 185-233.

7. J. Sanchís Alventosa O. F. M., *Doctrina del B. Juan de Avila sobre la oración*: VV 5 (1947) 5-64.

8. M. Larráyoz Zarranz Pbro, *La vocación al sacerdocio, según la doctrina del B. Juan de Avila*: MAv 1 (1946-47) 239-254.

9. J. A. de Aldama S. I., *El B. Juan de Avila, precursor de Santa Margarita M.ª de Alacoque en la devoción al Sagrado Corazón de Jesús*: MAv 1 (1946-47) 255-268.

10. V. M.ª Sánchez S. I., *Una hija espiritual del Maestro Avila*: Manr 19 (1947) 354-363.

1. El P. García Villoslada nos había dado ya noticias de unos sermones inéditos del B. Juan de Avila, que se contienen en un códice del Colegio Máximo de Oña (cf. ATG 9 [1946] 262). Ahora nos da la edición de dichos sermones, a los que añade el editor otros dos, tomados del Ms. Gesuit. 1372 de la Bibl. Vitt. Eman. de Roma.

2. Fragmentos inéditos, sacados por el copista de sermones predicados por el Beato en la octava del Corpus. Se conservan en el Ms 76 de la Biblioteca del Sacro Monte de Granada (cf. ATG 4 (1941) 145) fol. 59r-62r, y en el Ms. 6-20 11 de la Biblioteca Episcopal de Córdoba, fol. 83v-88r.

3. Prosigue el insigne avilista su recuento de ediciones de las obras del Beato, reseñando junto a numerosas ediciones francesas, dos en griego de la Doctrina admirable, y cuatro alemanas.

4. Estudio detenido sobre el actual estado del Epistolario del Beato Avila y sobre sus diferentes ediciones con la dependencia mutua entre ellas. En apéndice se editan dos nuevas cartas inéditas hasta el presente y conservadas en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia

5. Estudio de conjunto sobre los diversos Memoriales que escribió el Beato en relación con el Concilio de Trento. Son dos series de escritos: la primera la forman los dos Memoriales, destinados a influir en las deliberaciones conciliares; la segunda los escritos que pretenden la mejor aplicación de aquellos decretos. Los Memoriales están hechos para el Arzobispo de Granada, D. Pedro Guerrero. Su doctrina y su influjo.

6. También aquí se estudian los diferentes escritos del Beato en orden a la reforma. Pero con mayor detenimiento y con mayor número de noticias interesantes sobre referencias, manuscritos, ediciones. En apéndice se edita un fragmento inédito sobre "Lo que se debe avisar a los Obispos", tomado de un manuscrito de la Academia de la Historia. El autor disipa toda duda sobre la autenticidad de la 1.ª plática a los sacerdotes de Córdoba y establece que el destinatario de la carta que acompañaba a esa plá-

tica no es el P. Plaza, sino el P. Francisco Gómez (cf. CTom l. c. 191 nota 7). Sus razones nos parecen del todo convincentes.

7. El B. Avila pertenece al período de esplendor espiritual de la escuela mística española. El autor sistematiza sus enseñanzas sobre los principales problemas de la vida de oración.

8. Doctrina del Beato sobre la vocación al sacerdocio en sus varios aspectos, encuadrada en la doctrina general del siglo XVI.

9. Reunión sistemática de los textos del Beato, que pueden referirse al culto del Sagrado Corazón de Jesús. En ellos se ve que la devoción de Avila al Corazón de Cristo era algo que él llevaba muy en el alma y que enseñaba frecuentemente a sus discípulos.

10. Texto inédito sobre la vida y virtudes de Doña María de Mendoza, fundadora del Colegio de la Compañía de Jesús de Alcalá, tomado de la Historia manuscrita de dicho Colegio por el P. Cristóbal de Castro, que se conserva en el Archivo de la Provincia de Toledo S. I.

Santa Teresa de Jesús

1. P. Pourrat, *Thérèse (Sainte)*: DTC 15 (1947) 552-573.

2. Marie-Amand de S. Ioseph O. C. D., *La contemplación adquirida, según Santa Teresa de Jesús*: RevEspir 6 (1947) 10-23, 148-164.

3. L. Oechslin, *L'intuition mystique de sainte Thérèse*. París, 1946, 382 p.

1. El DTC dedica a Santa Teresa unas columnas, en las que estudia seguidamente la santa, la reformadora, la fundadora y la escritora mística. El autor determina precisamente lo que hay que entender por su "conversión", y cuál fué en realidad la enfermedad que padeció la Santa al principio de su vida religiosa. La oración, medio principal de su santificación. La reforma se hace en virtud de un gran celo apostólico. Pero la reforma le hace de hecho ser una verdadera fundadora. En cuanto a su actividad de escritora, se deja para el Diccionario de Espiritualidad el análisis completo de los estados místicos de la Santa. Aquí se estudia solamente su estilo, las circunstancias históricas en que nacieron sus obras y los diversos grados de oración a que fué elevada.

2. Aunque Santa Teresa no conoce el nombre de contemplación adquirida, enseña sin embargo claramente su realidad. Así la interpretó tam-

bién el P. Tomás de Jesús, tan entendido en la materia y tan cercano a la Santa. Ella no defiende la vocación universal a la mística. Las palabras del cap. 19 del Camino de perfección, que suelen aducirse por los defensores de la Vía Unica, no se refieren a la contemplación infusa, sino a la gracia y a la unión ascética con Dios. Es inútil querer ver oposiciones entre San Juan de la Cruz y Santa Teresa por lo que se refiere al desasimiento interior de todo. Podrá cambiar el matiz de la expresión, debido entre otras cosas al diverso temperamento de ambos. Pero la doctrina es la misma.

3. En dos partes divide este libro su autor. La primera traza la formación de Santa Teresa paso a paso; la segunda estudia su experiencia mística que pretende interpretar a la luz de la psicología moderna. Un estudio especial sobre el vocabulario efectivo de la Santa termina la obra. En la formación de Santa Teresa investiga los influjos de Osuna, el B. Juan de Avila y Laredo; de este último principal y decisivamente. Estudia también el autor la acción de los confesores en la espiritualidad de la Santa Reformadora. En la segunda parte aparece más claramente el carácter del libro, que es filosófico y no teológico. Así está planteado en él y resuelto el problema de la "intuición" mística. Esto impone las necesarias reservas. Pero la obra aporta muchos elementos de estudio a la teología espiritual.

Luis de Granada

FIDEL DE ROS O. F. M. CAP., *Los místicos del Norte y Fray Luis de Granada*: ArchIbAm 7 (1947) 5-30, 145-167.

Estudia el influjo que tuvieron en las obras de Fr. de Granada Luis de Blois, el PsTauler y Herp.

a) Sobre Blosio nos hace el autor las siguientes referencias. En la recopilación de oraciones que editó Granada en 1555 al final de su traducción de la Imitación de Cristo, traduce los capítulos 10 y 11 de la Institutio spiritualis y el apéndice 3.° de ésta. En la Guía de pecadores primitiva las traducciones de Blosio son muchas por lo que se refiere a las diversas oraciones intercaladas. El autor da la referencia exacta y detallada entre los textos. Finalmente los Manuales de oraciones de 1557 y 1559 reproducen las mismas de la Guía primitiva. Nótese que de 1555 a 1557 Fray Luis cita siempre entre sus fuentes al célebre benedictino.

b) Sobre el PsTauler, autor de los Exercitia super vita et passione Salvatoris, que Surio tradujo del alemán al latín en 1548, las influencias en Fray Luis son éstas. En las siete meditaciones sobre la Pasión, que contiene el Libro de la Oración, se utiliza grandemente al PsTauler, no a través del Margaritum de Blosio (impreso después) sino por vía directa. También hay aquí citas de Savonarola en abundancia.

c) En cuanto a Herp, Fray Luis lo menciona dos veces en el Manual de oraciones de 1557. Pero lo utiliza otras varias veces sin citarle.

San Juan de la Cruz

1. Benno a S. Ioseph O. C. D., *Bibiographiae S. Ioannis a Cruce* O. C. D. *specimen (1891-1940)*. EphCarm (1947) 163-210, 367-381.

2. *Vida y Obras de San Juan de la Cruz*. Biografía inédita del Santo por el R. P. Crisógono de Jesús O. C. D. Prólogo general, introducciones, revisión del texto y notas por el R. P. Lucinio del SS. Sacramento O. C. D. Madrid (B. A. C.) 1946, XXXII-1329 p.

3. Juan de Jesús María O. C. D., *¿Las anotaciones del códice de Sanlúcar, son de S. Juan de la Cruz?*. EphCarm 1 (1947) 154-162.

4. Juan de Jesús María O. C. D., *El valor crítico del texto escrito por la primera mano en el códice de Sanlúcar de Barrameda*: EphCarm 1 (1947) 313-366.

5. E. Hernández S. I., *La contemplación adquirida, según San Juan de la Cruz*: Manr 19 (1947) 97-121.

1. La nueva revista carmelitana "*Ephemerides Carmelitione*" empieza con su primer fascículo una bibliografía completa y sistemática de San Juan de la Cruz, desde el último centenario de su muerte (1891), principio de renovación en los estudios sanjuanistas, hasta 1940.

2. El magnífico volumen que la B. A. C. dedica a San Juan de la Cruz, es uno de los mejores de la benemérita colección. La Vida del Santo, obra póstuma del llorado P. Crisógono de Jesús, es la más completa y mejor orientada de las que hasta el presente se han compuesto. Fué premiada por el Ministerio de Educación Nacional con ocasión del cuarto Centenario del Nacimiento del Doctor Místico. Siguen después las obras del Santo,

con indicación de los códices y ediciones, de la bibliografía sobre cada una y los problemas críticos que a veces plantean, por ejemplo el Cántico Espiritual. Indices bien cuidados y utilísimos terminan el volumen.

3. Como cuestión previa a trabajos ulteriores en orden a zanjar la debatida cuestión de la segunda redacción del Cántico espiritual, el autor vuelve a examinar el problema de las adiciones, correcciones y notas marginales del códice de Sanlúcar. Aduce el testimonio competente del R. P. Dionisio Fernández Zapico S. I., según el cual el autor de dichas anotaciones es San Juan de la Cruz, a juzgar por otros autógrafos suyos conocidos. El resultado, que no hace sino confirmar pareceres anteriores autorizadísimos, tiene una gran importancia para relacionar la primera redacción del Cántico con la segunda, ya que a ésta pasaron todas aquellas correcciones.

4. Examinado en el artículo anterior el valor de las anotaciones superpuestas a la primera mano del códice de Sanlúcar, se estudia en éste cuál es el valor de la misma primera mano. De la primera redacción del Cántico, única que interesa de momento, dan los códices dos formas: una primitiva y otra retocada. A la primera pertenece el texto escrito por la primera mano del códice de Sanlúcar. Pero aun en esa forma primitiva existen dos familias de códices: una corresponde a la copia sacada por la entonces novicia Isabel de la Encarnación, de la que procede la edición de Bruselas de 1627; otra está representada solamente por el códice de Sanlúcar, y pudiera ser la copia sacada en Granada mismo por el novicio Tomás de Jesús. El problema por lo tanto es: ¿quién copió más fielmente el original, la novicia Isabel o el novicio Tomás? Don Chevallier prefiere netamente la copia de Isabel. Pero el autor en una paciente comparación de hasta 345 variantes prueba que esa copia es mucho más imperfecta que la otra, y hace muy probable la hipótesis de que el códice de Sanlúcar es realmente la copia del novicio Tomás de Jesús.

5. En un artículo anterior (cf. Manr 1 [1942] 202-225) expuso el autor su tesis de que "la contemplación de que trata San Juan de la Cruz en la Subida del Monte Carmelo y en la cual quiere entre activamente el alma a su debido tiempo, es realmente la contemplación adquirida, activa, ordinaria, en su clase primera". Ahora examina el camino que desemboca en esta contemplación y el tiempo en que puede el alma ponerse activamente en ella.

Molina

C. GIACON S. I., *La seconda scolastica*. Vol. 2 cap. 3 Il Molinismo, pág. 67-168. Milán, (1946).

El segundo volumen de la obra del P. Giacon sobre la "Segunda Escolástica" se refiere a los autores jesuítas principalmente y quiere abarcar desde Trento hasta principios del siglo XVII. El autor caracteriza este período como preferentemente ético-jurídico, después de haber dado los años anteriores a Trento como período de los grandes comentadores de Santo Tomás. Es curioso que entre éstos sitúa a Vitoria, dejándolo así fuera de la fundamentación de los problemas jurídicos; y en cambio pone entre estos a autores no sólo como Toledo y Fonseca, sino también Báñez. Creemos que caracterizar la segunda mitad de siglo XVI "por las especulaciones, principalmente de Suárez y Belarmino, sobre el derecho político e internacional", es arbitrario.

Por lo que se refiere a Molina, el autor dedica el largo capítulo tercero de este volumen a exponer el Molinismo frente al sistema de Báñez, haciendo ligeras observaciones sobre ambos. En la exposición del sistema no faltan imprecisiones y equívocos. Así, para poner un ejemplo, cuando se afirma que "el uso de la ciencia media en el Molinismo rígido precede la predestinación a la gloria, mientras que en el Molinismo moderado viene después" (p. 143). Otro: "de ahí que según Molina las gracias, en sí idénticas, son eficaces o suficientes sólo dependientemente del uso de la libertad; al contrario, según Suárez, Dios mismo escoge una gracia preferentemente a otra, según ha previsto que la libertad consentirá o no consentirá" (p. 143).

Báñez

S. PAGANO O. M. I., *De inspiratione apud Dominicum Báñez O. P.*: RevUnOtt 17 (1947) 5-20.

Báñez defiende la inspiración verbal ("Deus singula verba dictavit atque suggessit") como sentencia más segura, sin negar probabilidad a la sentencia opuesta, al menos en muchos casos. Pero para Báñez lo importante es salvar la inerrancia, más que el concepto mismo de autor. De esa posición previa viene su sentencia en esta materia.

Juan de los Angeles

J. B. Gomis O. F. M., *El amor social en Fr. Juan de los Angeles*: VV 5 (1947) 309-335.

El "amor social" es una fórmula propia de Fr. Juan de los Angeles, para describir la naturaleza del amor divino y de todo amor que de él dimana.

Suárez

1. A. Zulueta S. I., *Manuscritos de Francisco Suárez en Portugal*: RevPortFil 3 (1947) 390-399.

2. E. Elorduy S. I., *La predestinación en Suárez: Controversias con Vázquez, Salas y Lesio*: ATG 10 (1947) 5-151.

3. R. Bidagor S. I., *De nexu inter theologiam et ius canonicum ad mentem Francisci Suárez*: Greg 28 (1947) 455-473.

4. C. Fabro C. P. S., *Una fonte antitomista della metafisica suaréziana*: DivThPl 50 (1947) 57-68.

5. C. Giacon S. I., *La seconda scolastica*. Vol. 2 cap. 4, Introduzione allo studio del Suárez; cap. 5, La gnoseología del Suarez; cap. 6, La metafisica suareziana dell' essere contingente; cap. 7, La metafisica suareziana dell' essere necessario. Milán (1946) p. 169-321.

6. M. Cruz Hernández, *Suárez y el tránsito de la Escolástica a la filosofía moderna*: BolUnGran 19 (1947) 263-291.

7. J. Iriarte S. I., *Francisco Suárez: una metafísica que ilumina El Escorial*: RyF 47 (1947, II), 176-190.

8. R. Masi, *Il movimento assoluto e la posizione assoluta secondo il Suarez*. Roma (1947) 150 p.

9. J. M.ª Hellín S. I., *Sobre la ubicación en Suárez y sobre su sistema metafísico*: RevEspTeol 7 (1947) 275-288.

10. E. Elorduy S. I., *Os princípios cristãos de Dereito internacional em Vitoria e Suárez*. RevPortFil 3 (1947) 37-52.

11. E. Gómez Arboleya, *La antropología de Francisco Suárez y su filosofía jurídica*: AnAsFrVit 6 (1943-1945) 29-95.

12. E. ELORDUY S. I., *La moral suarceciana*: AnAsFrVit 6 (1943-1945) 97-189.

1. Lista de manuscritos suarecianos en las bibliotecas de Lisboa, Coimbra, Evora y Muge. Especiales noticias sobre el manuscrito de los *Consilia* y sobre la autenticidad de los pareceres en él contenidos.

2. Estudio histórico sobre la trayectoria que sufrió en la mente de Suárez su solución al problema de la predestinación. Sus controversias con Vázquez en la materia se apoyan en las diversas concepciones metafísicas de ambos sobre el amor de Dios al hombre, sobre el uso activo, sobre la causa final y la causa moral, y aún sobre el objeto y ámbito de la libertad creada. Utiliza el autor un ms. 43623 de la Biblioteca del Colegio Máximo de Oña, en que se contiene una obra del P. Juan de Salas sobre la gracia.

3. El problema de las relaciones entre el Derecho y la Teología lo revuelve Suárez, no anulando el Derecho, sino reconociendo sus límites verdaderos; pero al mismo tiempo investigando el punto de vista más elevado que le da la ciencia de Dios. Véase más abajo (*Historia de las ideas*, 4) el artículo del P. García Villoslada.

4. En las *Disputationes Metaphysicae*, al hablar Suárez de la distinción real entre la esencia y la existencia, cita como patrocinador de la distinción de razón a Alejandro de Alés. El texto citado no es del célebre teólogo del siglo XIII, sino de Alejandro Bonini, franciscano del siglo XIV, profesor de teología en París y después Maestro General de la Orden.

5. El P. Giacon nos da ante todo una introducción al estudio de Suárez, para abordar después su gnoseología y su metafísica del ser contingente y del ser necesario. La interpretación unilateral del autor impone serias reservas. De otro lado se echa de menos casi totalmente la bibliografía española, que le hubiera servido para deshacer muchos equívocos.

6. Al margen de la obra de Gómez Arboleya (cf. ATG 10 [1947] 456) esboza el autor su tesis sobre la unión entre el pensamiento medieval de la Escolástica y el pensamiento moderno de Descartes: el arco del puente lo forma Suárez con sus Disputaciones Metafísicas.

7. Idea sintética o interpretación histórica de las Disputationes Metaphysicae, índice, como el monasterio del Escorial, de una cultura y de una época.

8. El autor, que había ya estudiado en otra obra la ubicación intrínseca según Suárez, busca en la teoría suareziana sobre el movimiento lo-

cal la explicación de la teoría sobre el ubi. Expone las diversas opiniones sobre el movimiento, para explicar después la de Suárez, que encuentra perfectamente estructurada, aunque censura el método "nominalista" con que llega a ella el Doctor Eximio. Otra vez la acusación viene de la tesis suareziana del "primum cognitum". Lo que el autor afirma como opinión de Suárez, como si éste sostuviera que la ubicación intrínseca contuviese una relación al espacio imaginario, no es exacto.

9. A propósito del trabajo de Masi sobre la presencia eucarística en Suárez, determina el P. Hellín la verdadera doctrina del Doctor Eximio sobre la ubicación. Al mismo tiempo responde al reproche de Masi, quien niega haya en Suárez verdadero sistema, exponiendo las líneas generales del sistema suareziano, que deriva del concepto de ser por esencia y ser por participación.

10. En Vitoria como en Suárez el derecho internacional reposa sobre el dogma católico de la unidad del género humano. No hay por qué establecer entre ambos pensadores una radical oposición, como si Vitoria estuviese en la línea de Aristóteles y Santo Tomás defendiendo un derecho "de fundamento objetivo", y Suárez continúase el pensamiento de la cultura medieval cristiana para llegar al voluntarismo jurídico. En la defensa de los fundamentos cristianos del derecho hay una concordia absoluta entre los dos teólogos.

11. Recoge el autor las líneas generales de la doctrina suareziana sobre el hombre, sus facultades, su libertad, para deducir de ella la base de toda la ciencia jurídica. El hombre es un ser que tiene que hacer su propio camino hacia el Sumo Bien; porque la vida humana está tendida metafísicamente con su libertad hacia Dios. De ahí la existencia de una ley en sentido estricto, que rige y orienta al hombre: ley que a su vez puede el hombre cumplir o infringir.

12. Esbozado el problema de las relaciones entre Dogmática y Moral, con los distintos conatos de solución y la que le ha dado Suárez, presenta el autor los principales caracteres de la Moral suareziana, que es psicológica, social y jurídica. Termina respondiendo a algunos serios reparos, que puso a esta doctrina el P. Urdánoz en CTom 66 (1944.I) 339s.

Saavedra

J. M. Delgado Varela O. M., *En torno al sistema mariológico de Saavedra*: Est 3 (1947) 8-76.

Interesante estudio sobre el concepto de maternidad divina y sus derivaciones sistemáticas en Saavedra, a la luz de su doctrina sobre la naturaleza del ser sobrenatural y sus enseñanzas sobre la relación.

Vulpes

G. Conti O. F. M. Conv., *La predestinazione a la divina maternità di Maria, secondo il P. M. Angelo Volpi O. F. M. Conv., grande scolastico del Seicento* († *1647*). Roma (1947) 63 p.

En esta tesis doctoral no se pretende dar toda la mariología del célebre escotista. Se recoge su pensamiento solamente sobre dos puntos, sin duda centrales, de la misma. La predestinación de María tiene un sentido particular dentro del Escotismo, por estar en fundación de la tesis sobre el fin de la Encarnación. También la maternidad divina recibe luz particular de otras doctrinas escotistas. Es preciso multiplicar las monografías mariológicas sobre los teólogos postridentinos, para que nos podamos hacer cargo de la evolución verdadera de la Mariología, como ciencia teológica en aquella época.

Salmanticenses

1. O. Merl O. C. D., *Theologia Salmanticensis. Untersuchung über Entstehung, Lehrrichtung und Quellen des theologischen Kurses der spanischen Karmeliten*. Regensburg (1947) 324 p.

2. Simeón de la Sagrada Familia O. C. D., *La voluntariedad del pecado original en los Salmanticenses*: MontCarm 48 (1947) 207-328.

3. Teresius a S. Agnete O. C. D., *De natura fidei theologicae secundum Salmanticenses*: EphCarm 1 (1947) 279-311.

1. La tesis doctoral del P. Otto Merl, presentada en la Universidad de Würzburg, es una monografía importantísima para la historia de la teo-

logía postridentina. Cuanto en dicha historia tienen los célebres Salmanticenses un puesto de honor, tanto merecía la pena internarse en su estudio, con el método científico con que lo hace el autor. Hemos de subrayar en ese método el cuidado diligente en situar la monumental obra carmelitana en su tiempo y en su marco histórico, aunque para ello haya sido necesario de un lado remontarse hasta la situación de los estudios teológicos de la Orden en la Edad Media, y de otro analizar los autores de esta monumental enciclopedia de la Escolástica. De particular interés son también las especiales semblanzas monográficas sobre cada uno de estos autores.

2. Exposición de la doctrina de los Salmanticenses sobre el constitutivo esencial y la voluntariedad del pecado original. En relación con lo defendido por D. Miguel Peinado (ATG 8 [1945] 39s. 54), cree el autor encontrar en el Curso Salmanticense una mayor mezcla de elementos tomados de ambas tendencias teológicas, sobre todo en lo referente a la inclusión de nuestras voluntades en Adán y al pacto de transmisión de la justicia original.

3. La sobrenaturalidad del acto de fe se sigue, según los Salmanticenses, de la sobrenaturalidad del objeto terminativo y del objeto motivo. Este es esencialmente sobrenatural y no puede especificar sino un acto y una facultad que lo sea también. En cambio no es preciso que el primer acto de fe tenga como objeto material a Dios mismo; basta que se termine a un objeto creado, con tal que éste caiga bajo el motivo formal del testimonio divino. Ni las razones que se aducen en contrario prueban nada contra la doctrina de los Salmanticenses.

Pedro de la Madre de Dios

C. Rice O. P., *Note sur la traduction persane de la Summa contra gentiles de S. Thomas*: NZtMissw 3 (1947) 142s.

Breve nota sobre una traducción inédita de la Summa contra Gentiles, en lengua persa, que se contiene en el ms. Vat. Pers. 59 fol. 593. Su autor es el P. Pedro de la Madre de Dios, belga († 1672).

Barbiano

Simeón de la Sagrada Familia O. C. D., *Un teólogo español del siglo XVII que niega la muerte de la Virgen*: MontCarm 48 (1947) 233-244.

Descripción de la doctrina contenida en el anónimo salmantino ms. 1611 de la Biblioteca de la Universidad. El autor es un jesuíta, que en este trabajo se pretende identificar con el P. Juan Barbiano († 1676). Pero sin duda el tratado anónimo no es suyo. Consta su doctrina contraria en muchos puntos y sobre todo el autor anónimo cita expresamente al P. Barbiano. El autor habrá de ser un jesuíta salmantino de principios del siglo XVIII.

Estrix

1. A. Sohier A. M., *Gilles Estrix (1624-1694). Un important controversiste oublié*: Greg 28 (1947) 236-292.

2. A. Sohier A. M., *La foi probable. L'acte de foi d'après Gilles Estrix (1624-1694)*: Greg 28 (1947) 511-554.

1. El autor nos da noticias muy interesantes sobre la persona y la actividad teológica del célebre controversista, tan unido con las luchas doctrinales de la segunda mitad del siglo XVII. Entre 1669 y 1671 su controversia con Farvacques sobre la contrición; Estrix es un decidido atricionista. Su Diatriba Theologica, de 1672, dirigida principalmente contra los Jansenistas, pero que es además un verdadero tratado de apologética, encendió en Bélgica una nueva polémica. Su estudio ilumina algunas de las proposiciones condenadas por Inocencio XI. Los errores de espíritu jansenista, largamente difundidos en Bélgica sobre la administración de los sacramentos, dan origen a otra controversia. Como enlazado históricamente con todas estas polémicas, el autor traza la historia del decreto en que Inocencio XI condenó 65 proposiciones laxas. Sobre su significación teológica, estima que no se trata de una definición ex cathedra, sino un acto del magisterio ordinario del Sumo Pontífice. Finalmente el autor describe las reacciones a que dió lugar la publicación del decreto en Bélgica y los últimos años de Estrix.

2. Exposición circunstanciada del sistema de Estrix sobre el acto de fe, con estudio de su fundamento principal que pone en el papel de la voluntad, y de sus múltiples derivaciones sobre la fe en las verdades virtualmente reveladas, sobre la fe late dicta, sobre las verdades necesarias para salvarse, sobre la obligación de creer y otras semejantes. El trabajo es de sumo interés, no sólo en sí mismo, sino para conocer y definir bien todo el movimiento teológico de la segunda mitad del siglo XVII, que culminó

en el famoso decreto de Inocencio XI, cuyo verdadero sentido determina en muchos puntos concretos.

Rassler

A. Eberle, *Das Mss. des Dillinger Moralprofessors Christoph Rassler «Controversia theologiae tripartita de recto usu opinionum probabilium» von Jahre* 1694: TheolQtschr 126 (1946) 194-235.

La Biblioteca Casanatense de Roma conserva en los cod. 1489 y 1502 un trabajo de Rassler, dirigido contra el P. Tirso González. El autor lo analiza en este artículo, contribuyendo así grandemente al mejor conocimiento de aquella controversia teológica.

Tirso González

A. Eberle, *Das "probabile" bei Thyrsus González in seiner Kampfschrift gegen den Probabilismus als Grundlage seines Moralsystems*: TheolQtschr 127 (1947) 295-331.

Estudia el concepto de "probabile" en el sistema de Tirso González. Para él "vere probabile" no es sino la "sententia probabilior", que viene a identificar con la "sententia moraliter certa". Con ello no se le puede colocar entre los defensores del equiprobabilismo.

Thomassin

A. Molien, *Thomassin Louis, prêtre de l'Oratoire* (1619-1695): DTC 15 (1946) 785-823.

Se estudian seguidamente la vida, los Dogmata Theologica, las diversas obras sobre la disciplina eclesiástica, los diferentes Métodos para el estudio.

Blas López

Enrique del Sagrado Corazón O. C. D., *Un plagiario más de San Juan de la Cruz: el P. Blas López, de los Clérigos Menores*: RevEspir 6 (1947) 506-512.

Breve nota para establecer la dependencia que tiene de las varias obras de San Juan de la Cruz, el comentario que añadió a su traducción de las obras de Ruysbroeck el minorita P. Blas López.

S. Luis M.ª Grignion de Montfort

A. Rum, *La regalità di Maria nel pensiero e nell' opera di S. Luigi M.ª Grignion de Monfort*: Mar 9 (1947) 148-160.

El hecho de la realeza de María está tan unido con el de la realexa de Cristo, que aquél es indicio cierto de éste. Se estudian a continuación los fundamentos de la realeza mariana según el Tratado de la verdadera devoción a María. Finalmente la aplicación a nuestra vida espiritual y los frutos que de ello han de seguirse.

Rávago

J. M. Saínz Pbro., *Rávago, teólogo insigne: Perfil teológico*: MiscCom 8 (1947) 87-143.

Teólogo insigne llamó al P. Francisco de Rávago S. I. († 1763) el Papa Benedicto XIV. Sin embargo su nombre no ha pasado a la historia de la teología, debido principalmente a que sus obras han quedado todas inéditas. El autor de este artículo nos quiere trazar el perfil teológico de Rávago, teniendo a la vista esos manuscritos. Nos habla para ello de las fuentes que utiliza Rávago y de las características de su teología. Breves indicaciones sobre los diferentes manuscritos y los índices de las materias en ellos tratadas, cierran el trabajo. De estos manuscritos, que son un Comentario a la Suma tocando los tratados De Deo, De SS. Trinitate, De Incarnatione, De Sacramentis, De Eucharistia et Paenitentia, De gratia Christi, De peccatis, iustificatione et merito, De legibus, con otros varios borradores y fragmentos, parece que solamente el tratado De Deo y el De Sacramentis estaban preparados para la imprenta.

Historia de las ideas

1. F. López López Pbro, *La multiplicidad de sentidos literales en la Escritura, según los autores españoles (1550-1560)*: ATG 10 (1947) 395-419.

2. Gregorio de Jesús Crucificado O. C. D., *La Asunción en la teología española*: EstMar 6 (1947) 353-379.

3. Simeón de la Sda. Familia O. C. D., y Joaquín de la Sda. Familia O. C. D., *La Escuela teológica Salmantina y la Asunción de María*: MontCarm 48 (1947) 125-163.

4. R. G. Villoslada S. I., *La Teología, norma del Derecho*: AnAsFrVit 6 (1943-1945) 191-233.

1. El problema de la unicidad o multiplicidad de sentidos literales en la Sagrada Escritura, se estudia en este artículo a través de la enseñanzas de los autores españoles desde mediados del siglo XVI a mediados del XVII. Dentro de esas limitaciones de espacio y tiempo, nos dice el autor que solamente Miguel de Medina y Francisco Ribera defienden la unicidad; todos los demás autores analizados son partidarios de la multiplicidad de sentidos literales. Sus sentencias son sensiblemente iguales, fuera de la de Vázquez, que discrepa en varios puntos de la corriente general en su siglo, dentro siempre de la sentencia multiplicista. Esta sentencia dicen los más de ellos que es común entre los Doctores. El número de textos, en que hallan la multiplicidad de sentidos, es más bien restringido. Sobre el problema ulterior de la conciencia que deba tener el escritor sagrado de los varios sentidos del texto, sólo Vázquez exige esa conciencia. El autor estudia finalmente las causas que han influído en esta posición de los teólogos y escriturarios españoles, señalando como muy principal el influjo de San Agustín y de Santo Tomás.

2. Esbozados los teólogos que se han ocupado en España entre los siglos XV y XVIII del misterio de la Asunción de Nuestra Señora, se fija el autor principalmente en la argumentación con que han querido fundamentar el privilegio mariano. El argumento escriturario presenta no sólo argumentaciones alegóricas, sino también en sentido literal, en el que se aduce Lc 1,28 y también, aunque menos, el Protoevangelio. Siguen los argumentos de tradición y de liturgia. Finalmente los de razón, entre los que hay que notar los que suministra la analogía con la resurrección de Cristo, las exigencias de la divina maternidad, de la Inmaculada Concepción, de la virginidad e inmunidad de concupiscencia, la semejanza con Cristo, y la Corredención.

3. Por Escuela Salmantina entienden aquí los autores de este trabajo los teólogos que enseñaron en Salamanca desde Vitoria hasta el siglo XVIII; más aún hacen extensivo el apelativo a los poetas y a los as-

cetas y místicos. Como se ve, la unión que pueda haber entre todos ellos no pasa de ser local, ni suficiente para poderse hablar de una Escuela teológica, sino en sentido muy lato. Dejando a un lado otros pormenores, recojamos del resumen sintético los siguientes detalles: argumentos escriturarios en sentido literal no se dan, y desde luego no se utilizan ni el Protoevangelio ni Lc. 1,28; la argumentación patrística es pobre; se arguye del consentimiento de los teólogos, del consentimiento del pueblo cristiano, de la liturgia, de revelaciones particulares y de las congruencias teológicas, sobre todo de la maternidad divina virginal. Reunen los autores las diversas opiniones para calificar la verdad de la Asunción y niegan que se hayan ocupado los teólogos salmantinos del problema de la definibilidad. En esta última afirmación habrá que exceptuar sin embargo a Suárez.

4. Solución dada por los teólogos españoles postridentinos, especialmente por Suárez y Vitoria, al problema de las relaciones mutuas entre la Teología y el Derecho en sus diversos aspectos y matices.

LIBROS RECIBIDOS

J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption dans la théologie contemporaine*. Albi 1948, XIX-549 p.

El P. F. Cavallera y el Canónigo B. Lombart editan este libro, que tenía ya preparado para la imprenta su autor en el momento de morir. Se sabe la parte inmensa que en sus trabajos dió Rivière al dogma de la Redención, desde su tesis doctoral de 1905. Aquí se reunen ahora multitud de artículos y de reseñas, que fueron saliendo de su pluma durante todos los períodos de su carrera de escritor. Los diversos estudios están agrupados bajo estos epígrafes: la tradición católica, problemas de teología positiva (los Pelagianos, la mística de la divinización, la expiación, los grandes escolásticos, las escuelas de Antioquía, San Cesáreo de Arlés, la Edad Media), problemas de teología sistemática. Los trabajos se reeditan tal como fueron escritos, con adiciones que se notan entre paréntesis cuadrados. Una rica bibliografía sobre la redención hace especialmente importante el presente libro.

Ancient Christian Writers. 5. *St. Augustine. The Lord's Sermon on the Mount. Tr. by J. J. Jepson. Westminster, Maryland (The Newman Press)* 1948, 227 p.

6. The Didache. The Epistle of Barnabas. The Epistles and the Martyrdom of St. Polycarp. The Fragments of Papias. The Epistle to Diognetus. Tr. by J. A. Kleist S. J. (1948), 235 p.

7. Arnobius of Sicca. *The Case against the Pagans. Tr. by* G. E. McCracken, vol. I. (1949), 372 p.

Otros tres volúmenes de la interesante colección patrística norteamericana. Son conocidas las características de esta colección (fc. ATG 9, 1946, 285s; 10, 479s.483s). Fuera de la traducción inglesa, hemos de señalar principalmente las numerosas notas que ilustran considerablemente el tex-

to patrístico, y entre las introducciones la consagrada a Arnobio y su obra. De ésta última se dan en este primer volumen solamente los tres primeros libros.

L. FUETSCHER S. I., *Acto y potencia. Debate crítico-sistemático con el Neotomismo.* Trad. de C. Ruiz-Garrido S. I. (Biblioteca de Filosofía y Pedagogía, Ediciones FAX) Madrid 1948 307 p.

Frente a la concepción neotomista, que pone como fundamento de todo un sistema una interpretación particular del Acto y la Potencia examina el autor desde un punto de vista más amplio, que es el de la filosofía escolástica en general cual debe ser la verdadera interpretación. Resulta por lo mismo este libro, que es claro y neto en la exposición y en la refutación, una respuesta al Neotomismo en sus postulados fundamentales. Interesante por lo mismo para fijar una actitud filosófica dentro de la Escolástica, que prescinda de la referida escuela.

J. ROIG GIRONELLA S. I., *Filosofía y Razón. Actitudes del mundo moderno.* (Biblioteca de Filosofía y Pedagogía. Ediciones FAX) Madrid, 1948. 229 p.

El autor, ante el cúmulo de contradicciones que caracteriza a la filosofía postkantiana, investiga una de las causas de ese desequilibrio del pensamiento humano; y la ve en el racionalismo inicial: el uso desenfrenado de la razón, que todo lo quiere abarcar y todo lo quiere explicar por sí misma, es uno de los males fundamentales de la filosofía de hoy. El autor lo muestra a través de los diversos sistemas, como el existencialismo de última hora, la filosofía de la actitud, y las que corren de Leibniz a Kant, de Fichte y Hegel a Stuart Mill, a Husserl, a Heidegger. De ahí deduce una "filosofía de la filosofía", un fundamento imprescindible para el recto pensar, que expone como consecuencia práctica del libro.

T. WERNER MOORE, *Conferencias de psicología dinámica.* Madrid (C. S. I. C., Instituto San José de Calasanz) 1948, IX+ 380 p.

El autor, sacerdote de la Congregación de San Pablo, primero, benedictino después, y últimamente cartujo en la Cartuja de Miraflores, presenta aquí las conferencias tenidas en Madrid durante el primer semestre de 1947.

Fuera de la primera, que se refiere a la actualidad de la psicología en

Estados Unidos, las demás conferencias se centran en el estudio de la vida afectiva del hombre.

J. MALDONADO Y FERNÁNDEZ DEL TORCO, *La condición jurídica del "nasciturus" en el derecho español*. Madrid (Inst. Nac. de Estudios Jurídicos 1946) 270 p.

Estudio completo sobre el tema, en que se reunen en un bien trazado plan los aspectos filosófico, histórico, comparativo y legal-positivo de la institución jurídica del "nacisturus".

H. GÓMEZ, *La iglesia rusa. Su historia y su dogmática*. Madrid (C. S. I. C., Departamento de Cultura Internacional) 1948, 903 p.

En tres libros consecutivos trata el autor de la historia eclesiástica de Rusia, con sus precedentes en Bizancio, del contenido dogmático de la Ortodoxia eslava, con anotaciones especiales sobre la mística y sobre la evolución teológica, y del contenido canónico desde los antiguos Concilios hasta los decretos del Santo Sínodo. Con ello se forma una buena introducción a los estudios eclesiásticos de Rusia.

H. GÓMEZ, *Las Sectas rusas. Aberraciones religiosas de los Eslavos*. Madrid (C. S. I. C., Departamento de Cultura Internacional) 1949, 415 p.

Interesantes noticias sobre el raskol, el clistismo y el escoptismo, con un capítulo final sobre el protestantismo en Rusia.

FI. MATEOS S. I., *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay por el R. P. Pablo Pastells S. I.* Tomo VIII, 1.ª parte (1751-1760). Madrid (C. S. I. C., Instituto Santo Toribio de Mogrovejo) 1949, XXXII-716 p.

El diligente continuador del P. Pastells, publica en el presente tomo la primera parte de lo que va a constituir el último de la ingente colección de documentos para la historia de la Provincia jesuítica del Paraguay. Punto central de este volumen lo forma el famoso tratado de límites de 1750. Los documentos extractados proceden del Archivo General de Indias, y ofrecen un tesoro a todo investigador de la historia compleja y sóbradas veces tendenciosa de aquellos tiempos. Sin duda no se obtendrá uña verdadera depuración histórica sin tener en cuenta los puntos de vista de

ambas partes litigantes. Y aquí aparecen algunos de ellos con luz meridiana.

M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Edición Nacional de las obras completas. (C. S. I. C.) Historia de los Heterodoxos Españoles, Santander* (1948) III, 514 p.; VII, 736 p.; VIII, 591 p.

Historia de la Poesía Hispano-Americana, vol. I-II, VIII-495 p. Ed. preparada por E. Sánchez Reyes.

Ensayo de Crítica filosófica. Ed. preparada por E. Sánchez Reyes. 423 p.

Prosigue la edición nacional de las obras del insigne polígrafo.

De la edición de los Heterodoxos ya hemos dicho que ofrece la particularidad de las notas inéditas. Las otras obras están cuidadosa y diligentemente preparadas por D. Enrique Sánchez Reyes, Director de la Biblioteca de Menéndez Pelayo.

J. M.ª MILLAS VALLICROSA, *La poesía sagrada hebraico-española*. Madrid (C. S. I. C., Instituto Arias Montano) 1948, XII-367 p.

Segunda edición de la obra, publicada en 1940, en la que se han hecho algunas adiciones y correcciones, al mismo tiempo que se ha puesto al corriente la bibliografía.

ÍNDICE DE PERSONAS

Abad, Camilo M.ª, 300
Abreu, Antonio de, 25
Abulense, 166
Açor, 118
Acosta, Jerónimo de, 272
Agustín, San, 136, 146, 148, 149, 151, 157, 162, 166, 167, 201, 215, 226, 227, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 270, 315, 317
Agustín López, Diego, 139
Alastruey, G., 205
Alber, 155
Alberto Magno, San, 52, 199
Alcocer, Luis, 140
Aldama, José A. de, 157, 158, 162, 227, 286, 301
Alejandro de Alés, 199, 200, 308
Allegrius, F. X., 205
Almain, 292
Almonacir, Jerónimo, 274
Alonso, J. M., 196
Alonso de Curiel, Juan, 273
Alva y Astorga, 196, 203
Alvarez, Diego, 139, 163, 165, 175, 177, 178, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 190
Ambrosio, San, 191, 192
Anaya, Bernardino, 274
Anselmo, San, 199, 200
Antolínez, Agustín, 272
Antonino, San, 290
Aquaviva, Claudio, 19, 20, 118, 120, 123, 125, 129, 130, 158, 178
Aristóteles, 125, 130, 193, 282, 309
Arnobio, 317, 318
Arriude, Francisco de, 273
Arrubal, 186, 187
Asensio, F., 296
Auréolo, 126
Avendaño, 97, 132, 274
Avila, Diego de, 273

Bachelet, Le, 155, 199, 200, 201, 203, 204, 207, 210
Bainvel, 40, 41, 51
Balic, C., 201, 202, 203, 204, 217, 218, 219, 220, 221
Báñez, 117, 131, 174, 190, 273, 292, 306, 308

Barbiano, 311, 312
Barradas, 18
Bartolo, 276
Bastida, 153, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 166, 167, 168, 179, 180, 181, 183, 186, 190, 191, 227
Belarmino, 138, 158, 162, 203, 204, 306
Beltrán de Heredia, V., 289, 290, 291
Benedicto XIV, 314
Benno de S. José, 304
Bernal, A., 206
Bernardo, San, 33, 97, 111, 219
Bersuire, Pedro, 290
Bidagor, 307
Blosio, 98, 303, 304
Bonini, Alejandro, 308
Bover, José M.ª, 198
Bovio, A., 153, 155
Brizianos, Sebastián, 274
Bruno de S. José, 289, 290
Buenaventura, San, 35, 190

Cayetano, Camilo, 131, 132
Calvino, 157, 167, 181, 182, 183, 189
Cano, Melchor, 125, 291, 292
Capréolo, 126
Carro, V. D., 289
Castillo, Juan del, 274
Castillo, S., 296
Castro, 118, 119
Castro Alfonso de, 298
Castro, C., 302
Castroverde, Francisco de, 272
Cavallera, 317
Cayetano, 180, 203, 223, 291, 292
Celestino Papa, 244
Cesáreo de Arlés, San, 317
Chevallier, 305
Chevallon, Claudio, 290
Clemente VIII, 128, 129, 131, 132, 153, 156, 159, 163, 178, 188
Cobos, Cristóbal de los, 129, 137, 153, 155
Collet, 205
Conchillos, Jaime, 288
Conti, G., 310
Cornelio, 225
Covarrubias, Pedro de, 190, 198
Cipriano, San, 107
Cisneros, Francisco de, 10
Crisógono de Jesús, 304
Crisóstomo, San, 264
Cruz Hernández, M., 307
Cuervo, 286
Cuesta, 118, 129
Cunha, 158, 159, 164

Dávila, 178, 179
Dávila Fernando, 140
Debuchy, 94
Deça, 119
Delgado Varela, J. M., 310
Descamps, Antonio, 23
Descartes, 308
Diognetes, 317
Domingo de Santa Teresa, 207, 216, 217
Duarte, Francisco, 140
Durando, 203

Eberle, A., 313
Elorduy, E., 92, 95, 143, 307, 308

Enrique del Sgdo. Corazón, 313
Enríquez, 129
Escoto, 200, 201, 202, 205, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223
Estrada, 296
Estrix, 312
Evaristo de la V. del Carmen, 205

Fabro, B., 295, 296
Fabro C., 307
Farvacques, 312
Favre, 296
Fernández Zapico, D., 305
Fichte, 318
Fidel de Ros, 288, 303
Fonseca, 306
Fonseca Cristóbal, 274
Frassen, 205
Fulgencio, San, 79, 251, 252
Fuetscher, L., 318

Gabriel de S.ª M.ª Magdalena, 39
Galdos, R., 95
García Arias, 289, 290
García Coronel, 273
García de Saavedra, J., 272
García Villoslada, R., 300, 301, 308, 315
Garrigou-Lagrange, 38, 39, 51, 69
Gaudel, 202
Gerson, 35
Giachatus, 168
Giacon, C., 306, 307, 308
Gillon, L. B., 289, 292
Godínez, P., 273
Gómez Arboleya, E., 307, 308
Gómez, F., 302
Gómez, H., 319
Gonnis, J. B., 307
González, Rubén, 290
González, R. C., 288, 289
González, Severino, 296
González, Tirso, 313
González de Cámara, 299
González del Castillo, Pedro, 272
González Fuentes de Albornoz, 209
Gor, Duque de, 271
Grabmann, 199, 200
Granada, Luis de, 303, 304
Granada Venegas, Pedro de, 271, 277, 278, 279, 280, 284
Granado, S., 206
Granero, Diego, 274
Gregorio de Jesús Crucificado, 315
Gregorio Magno, San, 97
Gregorio Niseno, San, 81
Grignion de Montfort, San, 314
Grocio, 295
Gropper, J., 256, 265
Gual, Pedro, 198
Guerrero, Pedro, 301
Gutiérrez, David, 199
Guzmán, Luis de, 138

Habert, 205
Hatheyer, F., 95
Hefner, 265
Hegel, 318
Heidegger, 318
Hellín, José M.ª, 14, 307, 309
Henao, 161
Henríquez, E., 204
Hernández, Eusebio, 39, 304
Hernández, Pablo, 148, 155, 209
Herp, 303, 304

Herrera, Pedro de, 273
Hojeda, Esteban de, 148, 149, 150, 186, 225, 226, 272
Hurter, 200
Husserl, 318

Ignacio, San, 27, 91, 95, 96, 103, 104, 106, 107, 109, 110, 111, 114, 296, 298, 299
Inocencio XI, 312, 313
Iparraguirre, I., 295
Iriarte, J., 307
Iriarte, M., 101, 106, 108
Isabel de la Encarnación, 305

Jacinto de S.ª Teresa, 287
Jacobo de Inglaterra, 18
Jepson, J. J., 317
Joaquín de la Sgda. Familia, 315
Juan de los Angeles, 307
Juan de Avila, B., 300, 301, 302, 303.
Juan de la Cruz, San, 39, 71, 303, 304, 305, 313, 314
Juan de Jesús María, 289, 304
Juan, Vicente, 137

Kant, 318
Kilber, H., 206
Kleist, A., 317

Lahoz, Bienvenido, 196, 197
Laínez, 298
Lanterio, C., 209, 210
Laredo, 288, 303
Larrañaga, Victoriano, 298, 299
Larrayoz, M., 301
Leibnitz, 318
Lemos, 167, 168, 179, 180, 181, 186
Lennerz, 196
León, Juan, 273
León, Luis de, 131
León M., San, 17, 111
Lessio, 155, 307
Lezana, J. B., 206
Leziñana, 129
Lombart, B., 317
López, Blas, 313, 314
López, Juan, 273
López, F., 314
López, U., 78
Lorca, Pedro, 274
Lucero, 274
Lucinio del Smo. Sacramento, 304
Luján, José de, 273
Lumbreras, 289

Madrucci, Card., 153
Maldonado, 203
Maldonado y Fernández del Torco, 319
Mancio, 137
Manresa, F., 95
Marcos de S. Jerónimo, 274
Marechal, 40
Margarita M.ª Alacoque, S.ª, 301
Marie-Almande de S. Joseph, 302
Martín de Peraza, 273
Martínez, 118, 119
Masi, R., 307, 309
Massilienses, 237
Masure, C., 77
Mateos, F., 319
Maumigny, 40, 41, 51
McCracken, 317
Medina, B., 175, 203
Medina, Miguel de, 315
Mendoza, Dña. María, 302

Menéndez Pelayo, 21, 320
Menéndez-Reigada I., 290
Mercier, Card., 77
Merl, O., 310
Meyer, 159, 160, 162, 163, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 178, 181, 186, 192, 225, 227
Michel, A., 296
Millán Vallicrosa, 320
Molien, A., 313
Molina, Luis de, 117, 131, 132, 138, 139, 141, 142, 143, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 152, 153, 156, 157, 158, 163, 172, 174, 176, 177, 178, 179, 186, 190, 191, 301
Montemayor, Prudencio de, 131
Montesinos, Luis, 204, 274
Moore, Th. V., 318
Moreno, Juan, 288
Muñoz, V., 298

Naval, 38
Navarro, Dr., 283
Navarro, J., 205
Negrón, Juan, 272
Nieremberg, E., 198, 205, 207
Núñez Coronel, 154, 168
Nuño, Diego, 272

Ocerín Jáuregui, 205
Oechslin, L., 302
Olazarán, 296
Oliva, Luis, 274
Osuna, Francisco de, 303

Padilla, 131, 132, 133, 135, 136, 137, 148, 149, 153, 273
Pagano, S., 306
Papías, San, 317
Pastells, P., 319
Paulo III, 92
Paulo V, 153, 155, 156, 158, 188, 189, 190
Pedro Lombardo, 203
Pedro de la Madre de Dios, 311
Pedro de Vergara, 273
Pedrosa, Gregorio de, 273
Peinado, Miguel, 311
Peinador, 77
Peña, 158
Pérez Jerónimo, 298
Pérez de los Nueros, B., 158, 160, 167
Pighius, 182
Pinard de la Boullaye, H., 295
Pineda, Juan de, 139
Pinelli, 161
Pío IX, 197
Pío XI, 89
Pío XII, 89
Platelius, J., 208
Plaza, 302
Policarpo, San, 317
Ponce de León, Basilio, 274
Porres, F., 131
Poulain, 38, 40, 41
Poulain-Picard, 38
Pourrat P., 302
Poussines, 131.
Prado, Alonso de, 273
Próspero, San, 146, 244, 251, 252
Ps. - Dionisio, 33
Ps. - Taulero, 303, 304

Quera, M., 125

Ramírez, M., 287
Rassler, 313

Rávago, F., 314
Ribera, F., 315
Ribera, V., 289
Ricardo de S. Víctor, 52, 125
Rice, C., 311
Richelieu, 159
Rivadeneira, Pedro de, 274, 275, 277
Rivière, J., 159, 160, 317
Rodríguez, Alonso, 23
Roig Gironella, 318
Romero, O., 271
Rondell, Gerardo, 195
Ruardo, 126
Rubio, Antonio, 274
Ruiz Garrido, C., 318
Rum, A., 314
Ruysbroeck, 314

Saavedra, 310
Sagués, J., 142
Sainz, J. M., 314
Sala Balust, 300
Salas, Juan de, 137, 138, 272, 307, 308,
Salazar, Quirino de, 205, 206, 207
Salmanticenses, 201, 207, 216, 310, 311, 315
Salmerón, 298
Samuel de Pufendorf, 295
Samuel Rachel, 295
Sanahuja, P., 288
Sánchez Reyes, E., 320
Sánchez Ruiz, V., 301
Sanchis Alventosa, J., 300
Sartolo, 18
Saudreau, 40, 41, 42, 69
Savonarola, 304
Schildis, H. de, 203
Schneemann, 188, 189
Scorraille, R. de, 12, 20, 24, 25, 112, 148, 155, 159, 160, 208, 209, 225
Serrano Muñoz, V., 299
Serry, 154, 167, 168, 178, 179, 180, 181, 185, 187
Sigüenza, Juan, 273
Simeón de la Sgda. Familia, 310, 312, 315
Sladeczek, F., 95
Sobrino, 273
Sohier, A., 312
Sola, J., 295
Soto, Domingo de, 81, 126, 298, 299, 300
Stakemaier, 296
Stegmueller, 141
Stuart Mill, 318
Suárez, Francisco, 9, 18, 19, 20, 22, 23, 25, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 114, 115, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 132, 133, 134, 135, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 145, 146, 147, 149, 150, 151, 152, 153, 156, 156, 157, 158, 159, 160, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 179, 180, 187, 188,

190, 192, 193, 196, 205 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 221, 222, 223, 225, 226, 227, 228, 270, 272, 273, 276, 285, 306, 307, 308, 309, 316.
Surio, 304

Tanquerey, 38, 40, 41, 69
Taulero, 33, 304
Teresa de Jesús, Santa, 38, 71, 288, 302, 303
Teresius a S. Agnete, 310
Textor, J. W., 295
Tiedra, Jerónimo de, 272
Tiraquellus, 276
Toledo, 118, 119, 129, 132, 306
Thomassin, 313
Tomás de Aquino, Santo, 77, 81, 85, 86, 87, 126, 157, 168, 171, 199, 200, 201, 204, 205, 210, 267, 282, 298, 306, 309, 311, 315.
Tomás de Jesús, 303, 305
Torres, Luis de, 274
Tournely, H., 205
Truyol Serra, A., 289, 290
Tuccio, 118

Urdánoz, T., 289, 309

Vaca, Juan, 273
Valencia, Gregorio de, 178, 204
Vargas, Pedro de, 140
Vázquez, G., 117, 118, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 138, 141, 162, 163, 165, 204, 274, 307, 308, 315
Vázquez de Menchaca, 298,
Vega, Andrés de, 298
Vega, C. H., 205
Villafañe, Francisco de, 273
Villalobos, Juan, 274
Villegas, Lorenzo de, 273
Vitelleschi, Mucio, 25
Vitoria, Francisco de, 92, 125, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 306, 307, 308, 309, 315, 316
Vulpes, 310

Ware, Guillermo de, 200, 201
Wulf, M., 199

Yañez, Ignacio, 140

Zulueta, 307
Zouch, R., 295
Zumel, Francisco, 131, 138, 273
Zúñiga, Juan de, 132.

ÍNDICE DE MATERIAS

F. Alonso Bárcena S. I., El perfil espiritual de Suárez 7

J. M.ª Hellín S. I., La esencia del acto místico y las disposiciones para él en Suárez 29

U. López S. I., El Sacerdote y su perfección en Suárez 77

M. de Iriarte S. I., Suárez comentador de los Ejercicios de S. Ignacio 91

E. Elorduy S. I., Suárez en las controversias sobre la gracia 117

M. A. Liaño S. I., La redención pasiva de María según Suárez 195

Textos inéditos

J. A. de Aldama S. I., Dos pareceres inéditos del P. Suárez sobre la gracia eficaz 225

J. A. de Aldama S. I., Un parecer de Suárez sobre un Estatuto de la Orden Militar de Alcántara 271

Bibliografía

Boletín de Historia de la Teología en el período 1500-1800 287

Libros recibidos 317

Indice de personas 321